ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW

Rok XIX WRZESIEŃ (9) 1967

159

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6. PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następującycn księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350 egz. Arkuszy druk. 8,75 Papier druk. sat. kl. V 61×86 60 g. Maszynopis otrzymano 21. VII. 1967 r. Druk ukończono we wrześniu 1967 r. Zam. nr 461 21. VII. 1967 R-47

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XIX Nr 159 (9)
Wrzesień 1967
Kraków

KARDYNAŁ KAROL WOJTYŁA

ETYKA A TEOLOGIA MORALNA

Na wstępie należy dokonać ramowych bodaj ustaleń dotyczących znaczeń podstawowych dla niniejszych rozważań terminów. Etyka nie będzie dla nas ani czysto opisową nauką o moralności (etologią), ani też samym tylko „moralizatorskim" nauczaniem moralności. Odżegnujemy się innymi słowy od dwu skrajnych tendencji w sposobie ujmowania zagadnień moralnych. Obie te tendencje — jakkolwiek z odmiennych powodów — zatracają właściwą problematykę etyczną: odżegnujemy się więc od nauki moralności,[1] gubiącej normatywność na rzecz opisu, oraz od „logiki norm", ograniczającej się w istocie od konstruowania wewnętrznie koherentnych kodeksów reguł postępowania, mniej — lub wcale — nie dbając o ich ostatecznościowe uzasadnienie. W przeciwieństwie do obu tych ujęć, przez etykę będziemy rozumieli naukę biorącą za swój przedmiot moralność w aspekcie normatywnym, nie tylko opisowym i zmierzającą do „zobiektywizowania", a więc przede wszystkim do osta-

---

Artykuł ten stanowi autoryzowane streszczenie odczytu wygłoszonego przez ks. Kardynała w ramach Tygodnika Filozoficznego KUL (20—24 luty 1967).
Z materiałów tego cyklu zamieściliśmy w numerze 157/158 teksty odczytów ks. prof. Alberta Krąpca OP, ks. prof. St. Kamińskiego i dra A. Stępnia, oraz w numerze bieżącym ks. dra Tadeusza Stycznia.

[1] Doceniając potrzebę opisowej nauki o moralności nie uważamy jednak, jak to się niekiedy jeszcze czyni, aby była ona jedynie możliwą, a tym bardziej jedynie potrzebną dyscypliną naukową badającą moralność. Owszem, sądzimy, że bez etyki *stricto sensu* nauka o moralności napotka na niepokonalne trudności w określeniu swego własnego przedmiotu, a więc i w metodologicznym ukonstytuowaniu samej siebie. Tylko etyka dysponuje bowiem odpowiednimi narzędziami poznawczymi, które pozwalają zadowalająco wyodrębnić dziedzinę tego co moralne, od tego co pozamoralne.

tecznościowego uzasadnienia — nie do samego tylko wykładu — norm.

Teologia moralna istnieje obecnie w dwojakiej postaci:

a — jako teologia pozytywna, czyli korzystająca z wyników odpowiednich nauk szczegółowych (jak np. historia, archeologia, filologia, itp.), egzegeza nauczania moralności chrześcijańskiej, zawartego w przekazach Objawienia: tj. w Piśmie Św. i Tradycji, z uwzględnieniem Magisterium Kościoła.

b — jako teologia spekulatywna, tj. etyka teologiczna *stricto sensu*, czyli interpretacja zawartej w Piśmie Św. i Tradycji z uwzględnieniem Magisterium Kościoła — nauki moralności przy pomocy pewnego systemu filozoficznego.

Przykładem takiej teologii spekulatywnej jest teologia moralna św. Tomasza z Akwinu, która zarówno w swej oryginalnej postaci, jak i w wielu komentarzach i podręcznikach jest szeroko znana i stosowana. Jest to jedyny zresztą przykład tego typu teologii. Pracowały na nią wieki całe już na długo przed św. Tomaszem. Cała recepcja filozofii starożytnej i to zarówno Platona jak Arystotelesa przez Ojców, a później przez Scholastyków, zmierzała w tę stronę. Mimo wszystkich głębokich różnic pomiędzy systemami Platona i Arystotelesa, uderza w nich jakaś jedność orientacji metafizycznej. Ten właśnie rys szczególnie predysponował obie te „filozofie" na narzędzia interpretacji danych Objawienia.

Nasuwa się pytanie, jakie znaczenie posiada to „ufilozoficznienie" mające miejsce w teologii spekulatywnej?

1° Ogólnie biorąc znaczenie i potrzeba takiej teologii w ogóle, a teologii moralnej w szczególności, wypływa z tych samych źródeł, z jakich wyrasta potrzeba i sens uprawiania samej filozofii: z naturalnej człowiekowi jako istocie rozumnej aspiracji do zrozumienia wszystkiego i „do końca", co na niego „napiera", z czym się „zderza", krótko, z potrzeby zrozumienia rzeczywistości *per ultimas causas*. W odpowiednim rejonie rzeczywistości właśnie etyka jako filozofia moralna ma spełnić rolę wyjaśnienia „do końca" tej rzeczywistości, jaką jest moralność. Paralelnie i analogicznie do etyki teologia moralna jest wyjaśnieniem „do końca" tej rzeczywistości, jaką jest moralność w świetle nauczania tejże w źródłach Objawienia. Zrozumiałe więc, że narzędzia dla „ultymatywnej" analizy własnych, objawionych treści czerpie teologia z filozofii. W tym aspekcie teologia moralna spekulatywna jest na równi przejawem i spełnieniem normalnych, chociaż zapewne bardzo ambitnych aspiracji poznawczych ze strony ludzi, którzy będąc chrześcijanami chcą do końca zrozumieć swą chrześcijańską moralność.

2° Biorąc bardziej szczegółowo, teologia moralna w ujęciu Tomaszowym:

a — wyjaśnia rzeczywistość moralną „do końca" na zasadzie celu ostatecznego, w czym zawiera się określona koncepcja dobra, a dalej jeszcze określona koncepcja bytu;

b — zawiera przy tym sobie właściwą, tj. metafizyczną koncepcję człowieka, w której „osoba" jest w pewnym sensie zredukowana do „natury": *individua substantia rationalis n a t u ra e.* Na takiej koncepcji człowieka wyrasta z kolei tak znamienna dla teologii moralnej św. Tomasza aretologia, związana z systemem władz — *potentiae* — natury ludzkiej.

Otóż teologia moralna tomistyczna oglądana z punktu widzenia co dopiero wyróżnionych aspektów: bardziej ogólnego i dwu szczegółowych, jawi się jako synteza myślowa, wykraczająca daleko poza próg egzegezy (teologii pozytywnej). Owszem, jako interpretacja wyjaśniająca dane Objawienia i dogłębnie je porządkująca przy pomocy kategorii metafizycznych, okazuje się dziełem o rozmiarach wprost monumentalnych nie tylko na swoje czasy, ale mogącym zdumiewać po dziś dzień każdego, kto tylko zada sobie dość trudu, by umieć je zobaczyć i ocenić.

Uznanie, jakim ową „summę" darzymy, nie musi jednak, a nawet nie powinno oznaczać, że uważamy ją za dzieło pod każdym względem skończone i doskonałe. Podkreślona co dopiero wewnętrzna więź pomiędzy teologią spekulatywną a filozofią każe nam dzisiaj spojrzeć na to wspaniałe dzieło jako na „owoc czasu swego", a więc w ramach nie tylko ówczesnego lecz także z perspektywy dalszego rozwoju filozofii. Jest to tym bardziej konieczne, że nie wszystko w dalszym rozwoju filozofii — a więc w rozwoju potencjalnego narzędzia interpretacji objawionych treści — wydaje się tylko dewiacją. W tym kontekście pojawia się więc pytanie: w jakim kierunku rozwinął się już, rozwija się nadal, lub też powinien się rozwijać ów proces ufilozoficzniania przekazu Objawienia.

Otóż wydaje się, że w związku z ogólnym kierunkiem rozwoju filozofii — od filozofii bytu do filozofii świadomości — dwa wyżej wymienione elementy interpretacyjne w strukturze teologii tomistycznej uległy, a przynajmniej winny ulec znacznym przeobrażeniom.

a — Wyjaśnianie moralności „do końca" na zasadzie celu ostatecznego ustępuje niejako miejsca wyjaśnieniu i uzasadnieniu na podstawie wartości oraz normy. Chodzi nam dzisiaj nie tyle o wskazanie ostatecznego celu postępowania moralnego, ile o ostateczne uzasadnienie norm moralności. Ta zmiana w sposobie stawiania i formułowania centralnego problemu etyki jest niewątpliwą zasługą Kanta. Przyjęcie Kantowskiego punktu wyjścia w etyce —

tj. uznanie problemu uzasadnienia normy za naczelny problem etyczny — nie musi zresztą prowadzić do przyjęcia Kantowskich rozwiązań. Owszem, poszukiwanie ostatecznego uzasadnienia norm moralności może nas zmusi do zatrzymania się właśnie przy celu ostatecznym. Tego się w punkcie wyjścia z góry nie przesądza. O jednym jednak przesądza się zaraz na początku. W całym sposobie traktowania etyki dominować będzie tendencja normatywna, nie teleologiczna, nawet w przypadku „teleologicznych" wyników. Otóż asymilacja tej przemiany w etyce ze strony teologii moralnej pójdzie w kierunku takiej interpretacji etycznie znaczących „faktów i słów" Objawienia, która odsłoni w pełni ich normatywną zawartość, aby ją z kolei jako taką właśnie do końca uzasadnić. Przewidywany tu, a także postulowany proces asymilacji przez teologię moralną „rewolucji" dokonanej w etyce jest już w pewnej mierze faktem dokonanym. Współczesna teologia moralna nie tyle wnika w eschatologiczną i teleologiczną treść moralnego przekazu Objawienia — choć i tego nie zaniedbuje — ile w normatywny sens „Słowa Wcielonego", wzorczość faktu „Boga-Człowieka", żywego modelu dla żywych ludzi, modelu już na tu i teraz, *in via*.

b — Element drugi to antropologia. W parze z narastaniem filozofii świadomości i rozwijaniem właściwych dla niej narzędzi poznania (metoda fenomenologiczna), kształtują się nowe niejako warunki dla wzbogacenia koncepcji osoby ludzkiej o cały aspekt subiektywny, „świadomościowy", zniwelowany w jakiś sposób w metafizycznym „naturalizmie". Otóż i ta cała wzbogacona koncepcja osoby ludzkiej może i powinna wejść do interpretacji Objawienia. W teologii moralnej trzeba postulować, aby i ta „przemiana" będąca na terenie etyki już faktem w dużej mierze dokonanym, była coraz bardziej wchłaniana. W tym kierunku idą zresztą również wysiłki teologów moralistów, wczuwających się w tendencje rozwojowe, jakie się dokonują w samej filozofii. Uświadomienie sobie tych procesów jest szczególnie ważne. Dokładne bowiem zdawanie sobie sprawy z kierunków nasileń i przesileń, z tego wszystkiego, co w nich stanowi symptom kryzysu, a co rzetelne osiągnięcie, umożliwić może świadome kierowanie całym procesem teologicznej odnowy (*aggiornamento*) w myśl adagium: *vetera novis augere.*

Dotychczasowe spostrzeżenia miały charakter ogólnych uwag metodologicznych. Należałoby je uzupełnić bardziej szczegółowymi uwagami o charakterze merytorycznym. W szczególności trzebaby zapytać co może i powinno być przede wszystkim przedmiotem tego typu jak wyżej „ufilozoficznienia" w teologii moralnej.

Wydaje się, że mogłaby nim być nade wszystko aretologia. W sy-

stemie teologii moralnej św. Tomasza miała ona charakter teleologiczny i „naturalistyczny". Aretologia ta wyrosła z Arystotelesowskiej koncepcji osoby-natury. Człowiek był traktowany po trosze na wzór organizmu biologicznego, w którym wszystko tłumaczy się i nabiera sensu pod kątem widzenia „dojrzewania", osiągania swego celu. Dzisiaj ta „naturalistyczna" koncepcja człowieka nie bardzo nam już wystarcza. Rodząca się obecnie aretologia nabiera charakteru normatywnego i personalistycznego. Zmieniają się tu zresztą nie same „cnoty", czy też „normy", ile raczej sposób ich wmontowania w podmiot.

Nie będzie to już dłużej wmontowanie na zasadzie środka do celu. I znowu trzeba stwierdzić, że to nowe „wmontowanie" jest już faktem dokonanym w etyce (M. Scheler, N. Hartmann). A jak wygląda sytuacja w teologii moralnej? Czy nie należy tu raczej mówić o pewnym nienadążaniu?

Gdy przechodzimy od etyki teleologicznej do etyki normatywnej i podług tej ostatniej próbujemy zrekonstruować teologię moralną stajemy wobec pytania, w jakim stosunku pozostają normy zawarte w Objawieniu do norm prawa natury, lub też „cnoty objawione" do „cnót naturalnych". Czy któraś z tych norm jest wyłącznie „objawiona", tj. taka, że bez Objawienia nie możnaby o niej wiedzieć? Wydaje się, że istnieje czysto filozoficzna możliwość zrozumienia i przyjęcia całokształtu zawartości moralnej przekazu ewangelicznego, w szczególności zaś przykazania miłowania osoby ze względu na przysługującą jej godność.

Zresztą zgodnie z Objawieniem, w szczególności zaś z nauką św. Pawła, treść przykazań objawionych może być i bywa poznana także bez Objawienia, w sposób naturalny. Potwierdza to zresztą ogólne doświadczenie, które z kolei stoi u podstaw tak szeroko obecnie postulowanego dialogu. Rzecz jasna, iż w takim czysto rozumowym wyinterpretowaniu norm objawionych zawiera się jakaś ich „kompresja", jakieś „przykrojenie". Czysto filozoficzna interpretacja nie jest adekwatna. Aby taką całkiem adekwatną interpretację uzyskać, trzeba się zwrócić do teologii, tj. nawiązać do pełnej zawartości Objawienia. Bez teologii więc nie sposób podać w pełni adekwatnej interpretacji norm moralnych, czy tzw. cnót teologicznych. Nb. wszystkie cnoty i normy zawarte w Objawieniu są „teologiczne". Jeśli w szczególny sposób stosuje się nazwę „teologiczne" do cnót wiary, nadziei i miłości, to dzieje się tak dlatego, że te trzy cnoty (czy też „normy") wyrażają w szczególny sposób objawiony poprzez „fakty i słowa" stosunek człowieka do Boga. Jest to taki stosunek człowieka do Boga, do innych i do siebie, który się zgadza, odpowiada, „jest odpowiedzią" na stosunek Boga do człowieka. Na stosunek

ten składa się m.i. plan zbawienia i uświęcenia wraz z jego urzeczywistnieniem czyli jego historią. Otóż bez Objawienia nic byśmy nie wiedzieli o takim planie, a następnie o fakcie interwencji Boga Wcielonego w ludzkie sprawy. Nie wiedząc tego nie moglibyśmy też adekwatnie zinterpretować dostępnej „w zasadzie" rozumowi moralnej treści Objawienia, np. przykazania miłości. Adekwatna zawartość objawionych treści normatywnych („cnót") może być więc zinterpretowana tylko teologicznie. Tylko teologia bowiem odsłania przed nami pełną prawdę o stosunku człowieka do Boga, która zresztą jest „odpowiedzią" na stosunek Boga do człowieka. (To ostatnie „jest" posiada nb. sens nie tylko informatywny, lecz równocześnie normatywny. Chodzi w nim o prawdę stosunku człowieka do Boga). Powyższe stwierdzenia wskazują na ścisłe powiązanie teologii moralnej z teologią dogmatyczną, która zawiera w sobie „objawioną prawdę o człowieku", czyli jakąś teologiczną antropologię. Posiadająca bowiem tyle normatywnej doniosłości informacja o „nowej egzystencji człowieka", o jego „bycie w Chrystusie" tutaj właśnie znajduje swe właściwe źródło i oparcie. Płynie stąd metodologiczny postulat uprawiania teologii moralnej w ścisłym powiązaniu z dogmatyką. Inny postulat, jaki trzeba wysnuć na tle całości dotychczasowych uwag, to konieczność dopełnienia „teologii rzeczywistości ostatecznych", odpowiadającej bardziej teleologicznemu traktowaniu teologii moralnej, moralnym aspektem „teologii rzeczywistości ziemskich", odpowiadającej bardziej normatywnemu traktowaniu teologii moralnej. Oba te postulaty stanowią w gruncie rzeczy jeden postulat, postulat bardziej integralnego „uteologicznienia" teologii moralnej.

Karol Kardynał Wojtyła

Ks. TADEUSZ STYCZEŃ SDS

ETYKA CZY TEOLOGIA MORALNA

Referat niniejszy jest jakąś kontynuacją wykładu, którym kilka dni temu Ks. Arcbp Wojtyła zainaugurował *anticipando* tegoroczny „Tydzień Filozoficzny" na KUL-u. Sam zresztą temat jego wykładu: *Etyka a teologia moralna* różni się tylko spójnikiem od tytułu mojego referatu: *Etyka czy teologia moralna*. Różnica spójnika nie jest jednak w tym przypadku różnicą całkiem błahą. Treściowo spójnik „czy" pokrywa się tu ze spójnikiem „albo".

Otóż dla pewnych racji — zobaczymy potem czy są one rzeczywiste czy tylko pozorne — można sobie postawić pytanie: „Po co człowiekowi wierzącemu, zwłaszcza chrześcijaninowi, etyka, skoro ma teologię moralną?" Dla odpowiednio różnych racji, którym także przyjrzymy się za chwilę, można jednak równie dobrze zapytać: „Po co teologia moralna, skoro jej zadania potrafi spełnić etyka?" Oba te pytania sterują — jak widać — w przeciwnych kierunkach. Można więc wyznaczoną przez nie sytuację problemową ująć krótko jednym pytaniem: etyka czy teologia moralna? Która z dwu dyscyplin, ubiegających się między sobą o tytuł wyłączności, należy wybrać — *dato non concesso*, że w ogóle wybierać trzeba?

Próbą zajęcia stanowiska wobec takiego ujęcia problemu wzajemnego stosunku etyki i teologii moralnej będzie to wszystko, co dalej nastąpi. Niech więc nam wystarczą na wstępie ogólne, ramowe określenia etyki i teologii moralnej. Etyka będzie dla nas próbą zrozumienia „do końca" (*per ultimas causas*) tego wszystkiego co się zawiera w doświadczeniu moralności. Teologia moralna zaś będzie takąż, tj. „wszystkiego i do końca", próbą zrozumienia danych Objawienia, dotyczących moralnego postępowania człowieka, krótko: *intellectus fidei* w sprawach moralności.

I

Teolog moralista spotyka się w źródłach Objawienia z boskimi nakazami moralnymi, przykazaniami. Stanowią ona dla niego *sui generis* fakty. Takimi faktami są np. przykazania Dekalogu czy

też przykazanie miłości Boga i bliźniego. Otóż jeśli chrześcijanin chce być teologiem czyli zająć postawę *intellectus fidei*, musi on szukać zrozumienia tych faktów. Musi on innymi słowy odpowiedzieć sobie do końca na powstające w związku z tymi faktami pytania. Postawmy sobie wraz z teologiem, a w związku z faktem boskich przykazań, jedno z takich pytań: „Czy dlatego dany czyn jest moralnie dobry, że go Bóg nakazał, czy też przeciwnie, dlatego Bóg dany czyn nakazał, że jest on moralnie dobry?" W przypadku pierwszej alternatywy jedyną i ostateczną racją dobroci moralnej czynu jest to, że został przez Boga nakazany. Stanowisko to, zwane woluntaryzmem, a niekiedy także pozytywizmem moralnym,[1] występuje w najczystszej postaci u Wilhelma Ockhama, który zresztą czerpał dla niego pewne inspiracje z filozofii i teologii Jana Dunsa Szkota. Nie znajdziemy żadnej innej racji poza swobodnym boskim postanowieniem na to, że obowiązujące nas przykazania są dobre. Próba szukania jakichkolwiek uzasadnień poza niczym nieskrępowaną decyzją Boga, równałaby się według tego poglądu chęci ograniczania Boga dokładnie w tym, przez co Bóg jest Bogiem: w Jego nieograniczonej wolności. Nawet „natury" powołanych przez Niego do bytu stworzeń nie mogą stanowić jakichkolwiek barier ograniczających tę wolność. Z tego to powodu poznawanie natur nie może sobie przypisywać roli niezawodnego narzędzia dla odczytywania boskich zamierzeń i życzeń. „Duch Boży tchnie kędy chce". Liczyć się więc mogą jedynie pozytywne przejawy Woli Boga w stosunku do człowieka czyli przykazania zawarte w Objawieniu. Jedynym przeto zadaniem poznawczym moralisty jest skrzętne rejestrowanie i kodyfikowanie objawionych człowiekowi przez Boga nakazów z dołączeniem najwyżej jakiejś ich egzegezy.[2]

---

1 Woluntaryzm teologów średniowiecza jako teza aksjologiczna dotycząca „natury" dobra przypadł szczególnie do gustu współczesnym neopozytywistom. Jako do prekursorów neopozytywistycznego emotywizmu odwołuje się do nich wyraźnie m. in. L. Wittgenstein w swym pośmiertnie opublikowanym wykładzie z etyki. Zob. Fr. Waisman, *Notes and Talks with Wittgenstein*, „The Philosophical Review" LXXIV (1965) s. 12.

2 Ściśle mówiąc każda egzegeza Słowa Bożego aspirująca do rzeczywistego zrozumienia i wyjaśnienia sensu komunikowanego w języku źródeł Objawienia implikuje już i — konsekwentnie — postuluje filozofię. Nie tylko dlatego zresztą, że „epifania Boga Stwórcy" w naturze będącej przedmiotem refleksji filozofa stanowi najbardziej odpowiedni i „naturalny" komentarz do słów Boga, który „przemówił przez proroków, a na koniec przez Syna"; cóż bowiem bardziej naturalnego, niż widzieć komentarz do Słowa Objawionego w „Słowie Stworzenia". Implikacja filozofii w egzegezie zasadza się przede wszystkim na tym, że faktycznym narzędziem przekazu Objawienia jest język potoczny, w który — jak to dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek przedtem wiemy — jest uwikłana... ontologia. (Czyż nie wskutek godnej uznania zresztą intuicji związku filozofii z gramatyką czuł się św. Piotr Damiani przynaglony do potępienia i wypędzenia ich obu z „raju teologii"?). Analizując przeto język uprawiamy jakąś

Dla rozwiązania problemu: „Etyka czy teologia moralna" stanowisko to daje jak widać wszelkie atuty teologii moralnej dla wygrania konkurencji z etyką. W świetle bowiem tego stanowiska etyka, jako filozoficzna czyli niezależna od Objawienia refleksja nad wartością moralną ludzkiego czynu, jest wręcz niemożliwa. Na placu boju, który się nie odbył — przeciwnik: etyka, nie zjawił się, ponieważ nie istnieje, — pozostaje sama teologia moralna. Pytanie tylko, czy to co pozostało, ma jeszcze jakiekolwiek prawo być nazwane teologią moralną! Oto niektóre tylko trudności, jakie powstają przeciwko tak rozumianej teologii:

1° Istnieją rozległe dziedziny życia moralnego, nie objęte wprost treścią objawionych nakazów bożych, np. sprawa regulacji poczęć. Czyżby Bóg w tego rodzaju przypadkach miał skazać ludzi na zupełną dezorientację?

2° Niektóre nakazy, przynajmniej w swym słownym brzmieniu, zdają się przeczyć sobie wzajemnie rodząc przez to sytuacje konfliktowe. W tych przypadkach człowiek byłby więc skazany na nieusuwalne rozterki wewnętrzne, postawiony w pułapkach sprzecznych nakazów bez żadnej nadziei na wyjście z nich.

3° Opory budzi jednak nade wszystko implikowany przez tak pojętą teologię moralną legalizm, podnoszący ślepe posłuszeństwo nakazom do rangi naczelnej zasady moralnej. Odwrotną stroną medalu tego jest aprobowana przez teologię koncepcja Boga — „Naczelnego Kwatermistrza", sypiącego dokoła rozkazami, których racji — z samej zasady — nikt przeniknąć nie zdoła, ani nawet tego próbować nie powinien. Nic dziwnego, że św. Tomasz z Akwinu nazwał tego rodzaju teologię po prostu bluźnierstwem.[3]

II

Przedstawione wyżej trudności wymagają odrzucenia woluntarystycznego rozwiązania problemu racji dobra moralnego. Pozostaje więc tylko druga alternatywa: „Dlatego Bóg nakazuje dane postępowanie, że jest ono dobre (samo w sobie)". Znaczy to, że dobroć

ontologię czy wiemy o tym czy nie. Lepiej więc chyba, jeśli zdajemy sobie z tego wyraźnie sprawę i wyciągając stąd jedynie rzetelny wniosek „robimy porządną ontologię". Do sprawy zasygnalizowanej wrócimy przy innej okazji. Na ten temat bliżej u E. Hamel, *L'usage de l'Ecriture saint en théologie morale*, „Gregorianum" 47 (1966) s. 53—85; J. Fuchs, *Theologia moralis perficienda*, „Periodica" 55 (1966) s. 499—548; J. G. Milhaven, *Towards an Epistemology of Ethics*, „Theological Studies" 27 (1966) s. 228—241.

[3] „Twierdzić że o sprawiedliwości stanowi wyłącznie decyzja woli znaczy tyle co mniemać iż wola nie pochodzi z porządku mądrości. A to jest bluźnierstwem." *De Veritate* q. 23. a. 1. Zob. J. Maritain, *Moral Philosophy*, London 1964, s. 91, 103.

moralna czynu jest ukonstytuowana niezależnie od bożego nakazu. Lecz to rozwiązanie stawia nas z miejsca wobec nowego pytania: dzięki czemu, przez co, czyn moralnie dobry jest moralnie dobry? Pytanie to jednak ma już sens zdecydowanie filozoficzny![4] Okazuje się więc, że teolog moralista chcąc zrozumieć specyficzne dlań fakty objawione, jak fakt przykazań bożych, musi sobie postawić pytania *stricto sensu* filozoficzne. W przeciwnym razie nie potrafiłby do końca wyjaśnić danych Objawienia, czyli nie mógłby być teologiem. Filozofia więc, w szczególności zaś etyka, zdaje się wchodzić tym samym w samą strukturę wewnętrzną teologii moralnej. I tylko na takich warunkach teologia może być teologią, czyli czymś więcej niż kodyfikacją nakazów bożych zaopatrzonych egzegetycznym komentarzem.[5]

Tu jednak można postawić inne pytanie. Skoro teologia moralna — jak to widzieliśmy — oddała niejako swój problem do rozwiązania filozofii moralnej, etyce i skoro zostaje on tam, dokąd został przekazany, rozwiązany, to czy jest jeszcze uzasadniona potrzeba, by wracał do teologii? Innymi słowy: skoro etyka wyręcza teologię moralną — na własne zresztą życzenie tej ostatniej — to po co nam teologia moralna, czy jest ona w ogóle jeszcze na coś potrzebna?

Sprawę tę rozwiązano na pewnym etapie rozwoju stosunków wzajemnych teologii moralnej i etyki bardziej — jak się wydaje — na zasadzie *sui generis* umowy niż w oparciu o racje przedmiotowe.[6] Wedle tej „umowy" rzecz miała wyglądać następująco: owszem, teologia moralna ma pełną rację bytu. Nie wszystko bowiem przekazuje i nie wszystko może przekazać etyce. To prawda, że jest w stosunku do niej zapożyczona i że nie może się obejść bez jej usług. Istnieją jednak takie rejony, dla których tylko ona posiada dostateczne, a więc i wyłączne kompetencje. Rejonizacja zaś odnośnych kompetencji dokonywać się miała na zasadzie treści norm, do których sformułowania nie były obie dyscypliny — jak sądzono — na równi uzbrojone. Wspomniano już wyżej, że negacja woluntarystycznego rozwiązania problemu dobra moralnego zmusza teologa moralistę do postawienia sobie filozoficznego pytania o rację dobra moralnego, o kryterium dobra i tegoż kryterium uzasadnienie. Co się godzi czynić człowiekowi jako człowiekowi i dlaczego? Otóż pytania tego typu były stawiane i rozwiązywane przez filozofów na wiele wieków zanim pojawiła się teologia moralna ze

4 Pytanie to mogło i faktycznie się pojawiło niezależnie od Objawienia.

5 Zob. przypis 2.

6 Warto dodać, że „ugoda" ta nie dokonała się bynajmniej na zasadzie równorzędności partnerów. Teologowie wyraźnie dyktowali etykom swe warunki.

swą problematyką. Nic więc dziwnego, że teologowie — z jakim zamiłowaniem komentowali oni starożytnych filozofów! — czerpali obficie ze źródeł zastanej wiedzy filozoficzno-moralnej. Filozofowie ci zaś szukali racji dobra moralnego w strukturze samego człowieka, w naturze podmiotu czynu moralnego. W oparciu też o „anatomię" natury ludzkiej skonstruowali oni etykę jako teorię cnót moralnych, zwieńczonych w czwórce naczelnych cnót, zwanych kardynalnymi. Ich liczba — czterech, nie mniej ani więcej — miała się tłumaczyć tym, że cnoty te w tej właśnie liczbie wydawały się im niezbędne a zarazem wystarczające dla objęcia wszystkich aspektów aktywności człowieka jako człowieka, a więc działania rozumu, woli i, pod kierunkiem obu tych władz, także uczuć. Działalność tę miały właściwie, tj. „na miarę ludzką" ustawiać i usprawniać odpowiednio cnoty: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i umiarkowania. To była właściwa domena filozofii moralnej, etyki. Teologowie zaakceptowali „taki stan rzeczy" rezerwując równocześnie dla swych wyłącznych kompetencji „wyższe" rejony życia moralnego. Tymi rejonami kierować miały cnoty „wyższego rzędu", zwane „teologicznymi" z cnotą miłości Boga i bliźniego na czele. Ukształtowana w ten sposób rejonizacja życia moralnego wraz z utrwaloną przez tradycję cezurą pomiędzy cnotami kardynalnymi i teologicznymi stanowić miała rację bytu i potrzebę dwu oddzielnych dyscyplin dotyczących ludzkiego postępowania: etyki i teologii moralnej. Na tej samej podstawie określono także wzajemny ich stosunek jako stosunek dopełniania się. Etyka i teologia to dwa ramiona obejmujące całokształt życia moralnego człowieka i dające łącznie dopiero pełny jego obraz.[7] Dopełnienie etyki przez teologię moralną polegać więc miało na uzupełnieniu przez ostatnią listy norm lub odpowiednio cnót (treść) przedstawionych przez pierwszą o „pozycje" niewywiedlne — jak mniemano — z samej ludzkiej natury (uzasadnienie).

III

Ukazanego co dopiero rozwiązania problemu stosunku etyki do teologii moralnej nie da się jednak utrzymać. Najwięcej razi w nim jakieś „na siłę" zawężanie granic etyki, jakby tylko po to, by zostawić jeszcze co nieco miejsca dla teologii moralnej. W szczególności nie wytrzymuje próby pogłębionej refleksji wspomniana cezura pomiędzy moralnymi cnotami kardynalnymi a „przykazaniem miłości Boga i bliźniego", owa domniemana racja wyodrębnienia

7 Takie określenie stosunku etyki do teologii moralnej znajdziemy niemal we wszystkich obiegowych podręcznikach teologii moralnej.

teologii moralnej od etyki. Istnieją bowiem obiektywne dane dla zbudowania etyki miłości Boga i bliźniego na podstawach czysto naturalnych, filozoficznych. Podstaw tych dostarcza konsekwentnie realistyczna filozofia bytu i człowieka. Tak jak jedynie właściwą postawą intelektu w stosunku do jawiącej się wobec niego rzeczywistości jest stwierdzenie jej istnienia czyli afirmacja prawdy, tak samo jedynie właściwą postawą woli wobec różnorakich przejawów wartości jest ich afirmacja. W świecie wartości bezpośrednio napotykanych przez człowieka na czoło wybija się godność osoby drugiego człowieka, wartość ludzkiego „ty", w tym również mojego „ja", które to wartości domagają się *per se* proporcjonalnej dla siebie, czynnej afirmacji. Otóż postawa afirmacji przejawiająca się czynnie w stosunku do godności osoby ludzkiej, to przecież nic innego jak miłość bliźniego. Miłość ta koncentruje się na samej godności ludzkiego „ty", równocześnie jednak domaga się uznania tego wszystkiego, co się z tego tytułu nosicielowi owego „ty" należy. Innymi słowy miłość implikuje sprawiedliwość, bez sprawiedliwości byłaby ona po prostu iluzją, pozorem miłości, nie miłością. Konkretną „miarę" tej miłości w zindywidualizowanych sytuacjach — które są zawsze sytuacjami osobowymi — określa na użytek każdego i w oparciu o przedmiotowe „parametry" danej sytuacji własny rozum działającego podmiotu, sumienie. Odnajdujemy tu zatem roztropność z jej nieodzownością dla właściwego funkcjonowania miłości *in concreto*. Wreszcie miłość jako pełna afirmacja godności osoby w sobie samym czy w innych może być zagrożona zarówno przez uleganie uczuciom strachu i lęku, jak też ze strony nieokiełzanej pożądliwości, wybujałości instynktów różnego rodzaju, gniewu, ambicji, chęci znaczenia czy posiadania itp. Wskazuje to na nieodzowność dla tak pojętej miłości — a zarazem służebność w stosunku do niej — cnót takich jak męstwo czy umiarkowanie w różnorakich zresztą ich przejawach, Tak więc „miłość bliźniego jak siebie samego" — ta sama godność, wartość we mnie, co w drugim, wymaga nie mniejszego stopnia afirmacji — okazuje się całkiem naturalną, „filozoficzną" cnotą, przedmiotem dostępnym dla analizy filozoficzno-moralnej. Nie koniec jednak na tym. Realistyczna wizja rzeczywistości bytów i związanych z nimi wartości wskazuje na nieustającą ich zależność egzystencjalną od aktu stwórczego osobowego Boga. Tak jak rzeczy istnieją, ponieważ są ciągle stwarzane, tak też i ich wartość j e s t wartością przez uczestnictwo w Wartości stwórczej Miłości, stwórczego Dobra. Perspektywa ta stawia człowieka wobec moralnej konieczności — na mocy *bonum affirmandum est* — zaafirmowania wszelkich rzeczywistych wartości w tym świecie, a w szczególności godności osób ludzkich — przede wszystkim w ich egzystencjalnym źródle

i aksjologicznym ognisku: w Bogu. Innymi słowy filozoficzna wizja rzeczywistości inspiruje człowiekowi akt miłości Boga nade wszystko, a wszystkiego innego i wszystkich, w tym również i siebie, ze względu na Niego, ze względu na Wartość, która jest właśnie Wartością, a przez to samo kresem wszelkich relacji i odniesień. Z tego powodu nie może być ona zgodnie z własną „naturą" inaczej zaafirmowana jak tylko dla Niej samej, jako Cel wszelkich celów, nigdy zaś jako narzędzie i środek, nawet do własnego szczęścia wiecznego. Roztaczająca się przed nami wizja życia moralnego, która z jednej strony wymaga strącenia motywu własnego szczęścia z pozycji naczelnego motywu postępowania, a z drugiej strony gwarantuje nawet szczęście jako konieczną wręcz konsekwencję aktu afirmacji Wartości dla niej samej, zdaje się innym tylko językiem, językiem analogii metafizycznej i egzemplaryzmu, wyrażać treść ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa o miłości Boga nade wszystko, z całego serca i myśli, a bliźniego jak siebie samego, oraz o tym, że ten tylko ocali duszę swą, kto ją się odważy stracić zapominając o sobie samym w miłowaniu Boga dla Boga.[8]

Skoro jednak filozof jako filozof potrafi sformułować i do końca uzasadnić t e s a m e t r e ś c i o w o normy postępowania, które miały stanowić wyłączny rezerwat teologii moralnej, skoro innymi słowy nie podobna bez dublowania utrzymać różnicy pomiędzy t y m c o przepisuje etyka, a tym co przepisuje teologia moralna, skoro ta ostatnia nie każe czynić nic innego, czegoby już przedtem nie powiedziała etyka, t o p o c o t e o l o g i a m o r a l n a? Po co dublować? Zarówno ekonomia myślenia jak i okoliczność, że Objawienie nie wszędzie dociera, a rozum to nieodstępny towarzysz każdego człowieka, który obwieszcza prawdę moralną każdemu, kto tylko jej szuka, przemawiają za oddaniem pierwszeństwa rozumowi i etyce nad teologią moralną. Paradoksalne to, ale nawet źródła objawione zdają się potwierdzać ten kwestionujący rację bytu teologii moralnej wniosek. Wszak sam św. Paweł w liście do Rzymian powiada, że nie znający Objawienia bożego poganie nie mogą się tłumaczyć nieznajomością przykazań, ponieważ „zakon boży noszą wyryty w sercach swoich".[9]

IV

A jednak Chrystus miał świadomość, że obwieszcza ludziom coś nowego przez swe przykazanie miłości, że daje im *novum man-*

---

[8] Okoliczność, iż tego rodzaju filozofia moralna wyszła dopiero z warsztatu filozofów chrześcijańskich, w niczym nie narusza jej „filozoficznego" charakteru.

[9] Rz 2, 15.

datum. „Przykazanie nowe daję wam, abyście się społecznie miłowali, jako ja was umiłowałem".[10] Na czym polega to *novum* przykazania Chrystusowego, to „więcej"? Czy nie na owym „jako ja was"? Otóż w filozofie moraliście, który skądinąd zaakceptował tę rzeczywistość, jaka się kryje w skrócie „Chrystus", powiedzenie powyższe wzbudza zrozumiałe zaciekawienie. Oczywiście jego treść: — „przykazanie nowe... abyście się miłowali jak ja was" — widzi z jednej strony w całokształcie tej szokującej rzeczywistości, jaką sam w sobie jest Chrystus, a równocześnie, z drugiej strony, w perspektywie doniosłości tej rzeczywistości dla spraw najbardziej mu i jako człowiekowi i jako filozofowi moraliście bliskich. Jako filozof i moralista zarazem „przyzwyczaił się" on chcieć wiedzieć „wszystko i do końca" o tym, co dotyczy interesujących go spraw. Z tego powodu jest on otwarty na wszelką będącą à propos swego przedmiotu informację, gdy tylko jest to rzetelna informacja. Nic więc dziwnego, że pilnie będzie on słuchał tego wszystkiego, co na jego temat powie ktoś, kto się wobec niego uwierzytelnił jako Bóg Wcielony. Słuchanie to zamieni się nawet w jakąś pasję poznawczą gdy tylko zorientuje się, że cała rzeczywistość jaką przedstawia samym sobą Chrystus, jest wymierzona i wycelowana dokładnie w ten punkt człowieka, który jego jako moralistę najbardziej obchodzi: w morale człowieka. I oto na „swój temat" dowiaduje się nieoczekiwanie rzeczy, o których „nie śniło się filozofom". Dowiaduje się rzeczy rewelacyjnych — ambiwalencja tego słowa jest tu jak najbardziej na miejscu — o sobie samym poprzez gesty ustosunkowania się Boga do niego. Oczywiście odwrotną stroną tego medalu jest konieczność odpowiedniego sprofilowania własnego stosunku do Boga i wszystkich ludzi dla filozofa, chcącego dochować do końca wierności swej filozoficznie poznanej i uzasadnianej zasadzie miłości Boga i bliźniego. Fakt Wcielenia Syna Bożego informuje moralistę „za jednym zamachem" o trzech kapitalnych sprawach: 1° o tym jak wielką wartość przedstawia człowiek dla Boga — a więc obiektywnie — skoro Bóg nie waha się osobiście interweniować w ludzkie sprawy; 2° o niepojętych wprost rozmiarach zła moralnego, skoro wymagało ono aż takiej interwencji; 3° o niepojętych wymiarach miłości Boga do człowieka, skoro na taką interwencję był On gotów. O rozmiarach zła dowiaduje się z rozmiarów akcji ratunkowej, z rozmiarów tej samej akcji dowiaduje się także, jak cenna jest godność człowieka (mimo zła) i jak bardzo Bogu na nim zależy. Cała ta „usprawiedliwiająca" akcja ma na celu umożliwienie człowiekowi przyjacielskiego spot-

10 J 13, 34.

kania i „bycia razem" z Bogiem. Nie byłoby to możliwe, gdyby Syn Boży nie spotkał się osobiście i w sposób trwały z każdym człowiekiem, gdyby nie wziął mojego „ja" na swe boskie „Ty" i nie wystąpił w mym imieniu wobec Boga Ojca. Możliwość ta została zrealizowana i jest nadal realizowana jako trwały skutek Wcielenia i Odkupienia. Ta nowa rzeczywistość człowieka, jego „bycie w Chrystusie", zupełnie transformuje obiektywny stosunek Boga do człowieka i człowieka do Boga, pokazuje go w innym, nieznanym i niepoznawalnym filozofowi jako filozofowi świetle. Niemniej jest to jedynie rzeczywisty i prawdziwy stosunek — to rzeczywistość! Stosunek ten przekształca także odpowiednio — w płaszczyźnie horyzontalnej — ustosunkowanie się człowieka do człowieka. Jeśli Odkupienie trwa, to wynika stąd, że w k a ż d y m człowieku bez przerwy interweniuje, a więc jest obecny Chrystus, niezależnie od tego czy ta interwencja jest przez danego człowieka przyjmowana czy odrzucana. Moja miłość do Ojca w Chrystusie i poprzez Chrystusa musi więc znaleźć swe przedłużenie w miłowaniu każdego człowieka w Chrystusie, owszem, w traktowaniu każdego spotkania z drugim człowiekiem jako spotkania z samym Chrystusem. Miłość bliźniego jest miłowaniem go dla Chrystusa, owszem jest miłowaniem w nim samego Chrystusa. „Cokolwiek uczyniliście jednemu z moich braci najmniejszych, mnieście uczynili".[11] Wtedy zaś miłujemy bliźniego „dla Chrystusa", gdy miłujemy bliźniego tak „jak On nas"... Niechrześcijanin miłuje — jeśli miłuje — bliźniego w najlepszym z możliwych przypadków ze względu na jego osobową godność, w której może dostrzegać odblask wartości Bytu Osobowego Stwórcy. Chrześcijanin miłuje go nadto, a nawet przede wszystkim, przynaglony do miłości bliźniego widząc jego cenę, wartość i godność w perspektywie walczącej o niego miłości Odkupiciela, posuwającego się aż do „szaleństwa krzyża". Czyni to równocześnie — uświadamiając sobie to, czego nie wie miłujący nie-chrześcijanin — że w jego akcie miłości współdziała walczący miłością o niego samego Chrystus. Wie, że jego akt miłości bliźniego jest zarówno jego własnym aktem, jak też rezultatem interwencji Chrystusa samego „w jego sprawy". *De facto* nie inaczej jest zresztą w przypadku dobrego aktu nie-chrześcijanina. Jedyna różnica jest ta, że ten ostatni nie wie o tym, o czym wie pierwszy: że wszystko, co czyni dobrego jako człowiek, czyni w Chrystusie i przez Chrystusa, *per Ipsum et cum Ipso et in Ipso*. Dobry czyn, akt miłości nie-chrześcijanina jest w gruncie rzeczy aktem „anonimowego chrześcijanina".

Z powyższego wynika jednak, że dopiero teolog moralista zna

---

11 Mt 25, 40.

sedno moralnej kondycji człowieka, wnika w istotny sens rzeczywistości moralnej człowieka. Wgląd ten uzyskał jednak dzięki owemu *novum*, którym Chrystus zafrapował filozofa moralistę, skłonnego przedtem uważać, że etyka, filozofia moralna, jest już „ostatnim słowem", czymś *nec plus ultra* w dziedzinie moralności. Czy jednak to pełne rozeznanie moralnej *condition humaine*, jaką dysponuje dopiero teolog moralista, nie prowadzi do podważenia racji bytu filozofii moralnej? By na to odpowiedzieć, zwróćmy baczniejszą uwagę, na czym owo *novum* polega. Czy na dodaniu nowego przykazania do przykazania miłości Boga i bliźniego, które — jak pokazano — również filozof moralista był w stanie sformułować i uzasadnić? Nie! Przecież Chrystusowi chodzi nadal o to, by miłować Boga i bliźniego, w czym zresztą zawiera się cała aretologia. „Na tym przykazaniu zawisł zakon..."[12] Więc na czym? Na ukazaniu n o w y c h — chciałoby się powiedzieć porywających — a s p e k t ó w w stosunku Boga do człowieka, — „tak, jak ja was!" — aspektów niedostępnych naturalnemu poznaniu, które jednak z chwilą, gdy są poznane przez człowieka, dostarczają mu nowych u z a s a d n i e ń, a następnie nowych m o t y w ó w miłowania Boga i bliźniego ze względu na Boga. Nowość nie polega innymi słowy na formułowaniu nowych co do treści norm, nowych przykazań, lecz na odsłonięciu takich aspektów, które stanowią pogłębienie uzasadnienia tychże przykazań, a poprzez to spotęgowaniu motywów ich wypełniania.

Przeprowadzona analiza ukazuje bezpodstawność usiłowań oparcia stosunku etyki i teologii moralnej na zasadzie różnicy co do treści formułowanych przez nie norm. Zachwianiu ulega także wspomniana cezura pomiędzy cnotami moralnymi z jednej strony, a „teologicznymi" z drugiej strony. Bardziej uzasadnione wydaje się wyodrębnienie teologii moralnej od etyki na tej zasadzie, że ta pierwsza dostarcza nowych, teologicznych uzasadnień, a następnie nowych motywacji dla tych samych w zasadzie treściowo norm, które niezależnie od Objawienia potrafi sformułować etyka. Czy jednak właśnie w tej perspektywie sytuacja nie zmienia się radykalnie na rzecz teologii moralnej a na niekorzyść etyki z punktu widzenia pytania postawionego na wstępie: etyka czy teologia moralna? Przecież skoro teologia mówi to samo co etyka, a nadto dodaje nowe racje dla tego samego otwierając przez to źródła nowych motywów, to po co jeszcze etyka? Po co dublować? Kto ma więcej, ma też mniej!

Otóż w naszym przypadku prawdą jest jednak i to, że ten tylko ma i może mieć „więcej", kto przedtem już posiadł owo „mniej".

---

[12] Mt 22, 40.

Należy tu mianowicie zwrócić uwagę na kapitalną dla charakterystyki wzajemnego stosunku etyki i teologii moralnej okoliczność, że przyjęcie tej całej nowej perspektywy, jaką roztacza przed nami teologia, zakłada przyjęcie, afirmację Chrystusa. Wszelako afirmacja Chrystusa ze strony człowieka możliwa jest jedynie wówczas, gdy Chrystus pojawi się w polu świadomości danego podmiotu jako wartość, dobro, prawda. W takim razie jednak przyjęcie Chrystusa przez kogokolwiek z ludzi, nie może się dokonać inaczej, jak tylko na mocy zasady: *bonum est affirmandum*, która to zasada jest z kolei na równi zasadą praktycznego poznania naturalnego, jak też najwłaściwszym przedmiotem badania ze strony etyki. Ponieważ zaś zadaniem teologii jest wciągnąć w zakres metodycznej refleksji nad faktem i treścią wiary w Chrystusa czyli pełnej Jego afirmacji wszystko to, co stanowi warunek *sine qua non* tej afirmacji, przeto teologia moralna musi również wziąć za swój przedmiot zawartą w afirmacji Chrystusa (i tego co On objawia) zasadę prawa naturalnego *bonum est affirmandum* z całym inwentarzem refleksji nad nim, czyli z filozofią moralną, etyką. Etyka stanowi w ten sposób integralny element metodologicznej struktury teologii moralnej: dopiero dzięki etyce i na jej fundamencie może teologia moralna prowadzić swe własne dzieło, bez etyki natomiast nie mogłaby ona być t e o l o g i ą moralną, nie mogłaby urzeczywistnić własnej istoty, *intellectus fidei*, nie byłaby po prostu sobą.[13] Już samo to stwierdzenie wystarcza, by definitywnie zakwestionować słuszność przeciwstawiania sobie etyki i teologii moralnej na zasadzie dysjunkcji: „albo-albo". Tym samym likwidujemy więc problem postawiony we wstępie: „Etyka czy teologia moralna" jako implikujący błędne założenie. Właściwe ujęcie stosunku etyki do teologii moralnej może się przeto dokonać jedynie na zasadzie wzajemnego dopełniania się. Należałoby bliżej nieco ten stosunek określić. Wspomniano już, że w świetle przeprowadzonych rozważań wydaje się błędną próba charakteryzowania tego stosunku na podstawie różnicy co do treści formułowanych przez obie dyscypliny norm czy cnót. Za bardziej zasadne uznano wyodrębnienie etyki i teologii moralnej na podstawie różnicy uzasadnień i motywacji tych samych w zasadzie norm. Otóż dodatek „tych samych w z a s a d z i e treściowo norm" wprowadziłem celowo. Wydaje mi się bowiem, że w tendencji

13 B. Schüller, *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis*, „Theologie und Philosophie" XXXI (1966) s. 492; zob. równ. tegoż autora, *La théologie morale peut-elle se passer du droit naturel?* „Nouvelle Revue Théologique" 98 (1966) s. 449—475; J. Glass, *Doing Theology Metaphysically: Austin Farrer*, „Harvard Theological Review" 59 (1966) s. 320; J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966[8] s. 197; M. A. Krąpiec, *Poznawcza rola analogii metafizycznej*, w: *Metafizyka*, Poznań 1966, s. 537—539; J. Fuchs, *Lex naturae*, Düsseldorf 1955, s. 140.

przeciwstawiania etyki i teologii moralnej na zasadzie różnicy co do treści tkwi mimo wszystko duża doza słuszności, chociaż ta „słuszność" polega chyba na czymś innym, niż na ogół się sądzi. Powiedziano wyżej, że teologia moralna dostarcza nowych uzasadnień i nowych motywów dla norm o tej samej treści, jakie głosiła i głosi etyka. Otóż komplikacja płynie stąd, że ten sam co do treści czyn, wykonany z dwu różnych motywów nie jest już całkiem tym samym nawet co do treści czynem. Ojciec decyduje się nie opuszczać rodziny: raz z obawy przed skandalem, drugi raz ze względu na dobro żony i dzieci. Czy w wymienionych obu przypadkach „to samo" — (pozostać w rodzinie) — jest istotnie tym samym? Nie całkiem, a może wprost: nie. Otóż coś podobnego można i trzeba powiedzieć o stosunku „tych samych co do treści" norm do siebie w etyce i teologii moralnej. Jeżeli intencja, motyw, jest tym czynnikiem, który nadaje specyficzny profil moralnym decyzjom, to naturalna miłość bliźniego nie jest tym samym, co miłość bliźniego w Jezusie Chrystusie. Sprecyzujmy więc i dodajmy, że treści norm moralnych formułowanych przez etykę i teologię moralną są a n a l o g i c z n i e tożsame. Znaczy to, że zasadniczo są takie same (w jednej i drugiej chodzi o życzliwy gest względem drugiego człowieka), ale jednak pod pewnym, równie zasadniczym względem nie takie same (zawarta w życzliwości afirmacja godności człowieka odsłaniającej się nam dzięki naturalnym kontaktom poznawczym oraz afirmacja tejże samej godności lecz odkrytej „na nowo" dzięki odkrywczej perspektywie Wcielenia i Odkupienia). Biorąc to wszystko pod uwagę powiemy, że teologia moralna jest

1° w swym statucie metodologicznym uzależniona w sposób konieczny od etyki, nie może spełnić swych zadań bez jej pomocy. Nie można tego powiedzieć o etyce: etyka nie potrzebuje pomocy teologii moralnej, aby się metodologicznie ukonstytuować jako odrębna dyscyplina. Natomiast

2° etyka jest dyscypliną nieadekwatną w stosunku do tego, co człowiek zgodnie ze swą obiektywną *conditio humana* powinien wiedzieć o sobie w sprawach moralnie najbardziej dla niego doniosłych. Tylko teologia moralna potrafi mu odpowiedzieć na wszystko to, co dotyczy treści norm, a nade wszystko ich adekwatnych uzasadnień i najwłaściwszych motywacji. Ale — dodajmy raz jeszcze — to adekwatne uzasadnienie byłoby dla niej niemożliwe, jak też na innej płaszczyźnie niemożliwe byłoby wprowadzenie w obieg wyższej, nadprzyrodzonej motywacji, bez współudziału etyki, a na innym odpowiednio poziomie, bez współudziału motywów naturalnych.

Wynikają stąd praktyczne postulaty dla moralistów chrześcijan:

1° harmonijnej koordynacji obu dyscyplin przy starannym przestrzeganiu ich metodologicznych odrębności;

2° wzajemnej współpracy filozofów i teologów moralistów zwłaszcza w dziedzinie metodologii obu dyscyplin, czego znowu warunkiem jest

3° ich przyjaźń — inne słowo na miłość — gdyż zgodnie z tym, co stwierdził już św. Augustyn: *Non intratur in veritatem nisi per caritatem.*

Tadeusz Styczeń SDS

HENRI BOUILLARD

AUTONOMIA CZŁOWIEKA A OBECNOŚĆ BOGA

Uprzywilejowaną strefą, gdzie w łonie egzystencji ludzkiej spotykają się ze sobą zarówno wiara chrześcijańska jak i świecki świat kultury i cywilizacji, jest strefa etyki. Dzieje się tak daltego, że bez etyki żadna cywilizacja godna tego miana w ogóle nie jest do pojęcia i że nie może być żywej wiary chrześcijańskiej w oddzieleniu od moralności Ewangelii. Toteż spotkanie to jest nieuniknione.[1]

Przed nami stawia ono dzisiaj dwa pytania równoległe: jedno dotyczące Kościoła, a drugie świata. Przede wszstkim, pod jakimi warunkami moralność Ewangelii nauczana przez Kościół może szanować w zeświecczonym świecie autonomię człowieka? Następnie — i odwrotnie — w jaki sposób egzystencja etyczna, stosunek człowieka do człowieka pośród świata, może stać się miejscem, w jakim autonomia człowieka otwiera się na obecność Boga?

MORALNOŚĆ EWANGELII A AUTONOMIA

Sprecyzujmy na początku co należy rozumieć przez etykę. Gdy mówimy, że nie ma cywilizacji, która by nie była lub nie powinna być kierowana przez etykę, to takie stwierdzenie mogłoby zaniepokoić tych, którzy mają wstręt do moralizmu w ujemnym znaczeniu, jakie przypisuje się temu słowu. Pod słowem „moralizm" rozumie się, jak się zdaje, pewne sposoby nauczania i bycia zmierzające do tego, by postępowanie ludzkie ująć w sztywne ramy przepisów określających ściśle, we wszystkich punktach, co jest dozwolone, a co zakazane, nie pozostawiając w życiu człowieka żadnego miejsca ani na spontaniczność, ani na ocenę osobistą, ani na wynalazczość w dziedzinie wartości moralnych. Wyraz „moralizm"

Przekład artykułu *Autonomie humaine et présence de Dieu*, „Etudes", maj 1967.

[1] Por. A. Dondeyne *La foi écoute le monde*, Paris, Editions Universitaires, 1964 s. 212—213. Rozdział z tej książki zamieściliśmy w „Znaku" w numerze 145/146.

może również znaczyć, iż troskę o moralność wywyższa się kosztem niedoceniania innych wartości, takich na przykład jak sztuka, przygoda lub miłość. Rozważne ujęcie zagadnienia uchroni nas właśnie od takich zacieśnień.

Życiem moralnym albo moralnością w formalnym znaczeniu tego wyrazu jest działanie, jakie jednostka rozumna stosuje względem siebie, by zapewnić w sobie przewagę rozumu nad namiętnością, dominowanie tego co powszechne nad tym, co poszczególne. Z pojęcia moralności wynika, że jednostka, w swoich projektach empirycznych, rozróżnia co jest legalne, a co nielegalne, co dozwolone, a co zabronione. Moralność posługuje się kategorią obowiązku, a celem jej jest rozumne szczęście jednostki, otwartej na to co powszechne. Jej prawem fundamentalnym jest szacunek dla ludzkości, w sobie samym i w innych: nigdy nie zapatrywać się na istotę ludzką jako na przedmiot użytku, jako na środek, lecz traktować ją jako cel sam w sobie, jako istotę wolną i rozumną. Reguła ta, której doniosłość negatywna jest absolutna, nie wskazuje nam jednak co mamy czynić w znaczeniu pozytywnym. Sama przez się może się przyczynić do zbytniego skoncentrowania się jednostki na samej czystości przestrzegania tej maksymy. Moralność, jeśli ma stać się czynna i skuteczna, musi pobudzać do działania w świecie i do oddziaływania na świat; musi wprowadzać i realizować stopniowo cele wiodące świat. Staje się wtedy etyką konkretną.

Etykę tę determinuje układ wielorakich stosunków, jakie człowiek utrzymuje z przyrodą i z bliźnimi, zależnie od różnych dziedzin swojej działalności i różnych zakresów życia społecznego, w jakim bierze udział. Tym co etyka głosi jako teorię, tym co urzeczywistnia w praktyce, jest wewnętrzny sens tych różnorodnych stosunków, to znaczy ich istota i wartości, których rozwoju żąda. Z łona przyrody, z faktów społecznych, etyka wydobywa ich znaczenie ludzkie i wartości, jakie człowiek mógłby ukochać. Jest ona aksjologicznym obliczem antropologii; mówiąc ściślej wyraża ontologiczną normę wolności jako: być-z-bliźnim-w-świecie.

Tak rozumiana, etyka jest w najwyższym stopniu pozytywna. Zapewne, mieści ona w sobie pojęcia: dozwolone — zabronione; ogłasza zakazy; całokształt tych zakazów przybiera nieraz pozory kodeksu. Zakaz jednak jest tylko granicą warunkującą istnienie pozytywnego, ludzkiego sensu rzeczy. Ze szczególną jasnością widać to w słynnym przypadku powszechnego zakazu kazirodztwa. Etnologowie nas nauczyli, że zakaz ten jest jedną z podstaw społeczności ludzkiej jako takiej. Zakaz kazirodztwa, społeczna reglamentacja stosunków matrymonialnych i życia rodzinnego mają na celu oderwanie życia płciowego i rozmnażania od anonimowej profuzji życia zwierzęcego. Dzięki niemu właśnie dziecko otrzymuje imię

własne, uznane przez społeczeństwo ludzkie i poprzez to uznanie może ono dojść do świadomości swojej osobistej identyczności. Można by wykazać podobnie, że wszelkie uzasadnione zakazy wprowadzają sens i że tam, gdzie wszystko wolno, nic już w ogóle nie ma sensu. Jednakże wewnątrz owych wprowadzających ład granic etyka pełni pozytywną funkcję rozwijania sensu. Na mocy tej funkcji ona właśnie określa zakazy i granice zakazów. Jeśli bowiem etyka kontroluje życie instynktów poprzez wolne i rozumne decyzje, to jednocześnie zachęca do szanowania tego życia. Etyka wie, że zapoznając życie instynktów i sprzeciwiając mu się bez zastrzeżeń można zachwiać równowagę i uniemożliwić sensowną działalność. Życie moralne, aby prawdziwie być życiem, zakłada z góry spontaniczność życia. Egzystencja, jaką etyka organizuje, nie jest ani ciasna, ani dokuczliwa; jest egzystencją rozumną.

Etyka mająca na celu pozytywne rozwijanie sensu jest tym samym autonomiczna. Rodzi się z wolności: wolność chce urzeczywistniać się sama wprowadzając w swoje projekty spójność, której sprawdzianem jest realizacja tych projektów. Etyka wyraża i urzeczywistnia logikę wolności, logikę naszych stosunków ze światem i z bliźnim.

Taką oto jest etyka, o której mówiliśmy, że nadaje kierunek i powinna nadawać cywilizacji. Polityka, ekonomia, technika, nauka i kultura są niewątpliwie dziedzinami autonomicznymi, z których każda rządzi się własnymi wymogami, nie będącymi wymogami etyki. Są one jednak również wytworzone przez człowieka, który działa, usiłuje zaspokoić swoje pragnienia i swoje potrzeby i pragnie urzeczywistnić samego siebie. Decyzja objęcia świata spojrzeniem obiektywnym i obliczającym zrodziła fizykę matematyczną. Decyzja ta nie została podjęta wszędzie i o każdym czasie; w związku z nią powstaje zagadnienie, czy zbyt wyłączne nastawienie w jej kierunku nie wpływa na zubożenie pewnych możliwości ludzkich. W nurcie rozwoju współczesnej techniki dominuje wola wygody, bogactwa, potęgi. Często jednak podkreśla się przeróżne niebezpieczeństwa, jakie wola ta pociąga za sobą. Kultura i cywilizacja, jeśli mają służyć współistnieniu ludzkiemu i celom wolności rozumnej, muszą włączać w siebie etykę.

Tą drogą, jak mówiliśmy, wchodzą one w kontakt z chrześcijaństwem w sercu życia ludzkiego. Wiara chrześcijańska bowiem, jeżeli jest żywa, nie ogranicza się do praktyk religijnych. Modlitwa, uczestnictwo w Mszy świętej, przyjmowanie sakramentów wyrażają pewną postawę duchową wcielającą się również w etykę. Tym co się liczy, mówił św. Paweł, jest wiara działająca przez miłość, jest to ta wiara, która zachowuje przykazania Boże. Wiemy, w jaki sposób Chrystus podjął na nowo, uczynił sprawą wewnętrzną i wy-

subtelnił przepisy Dekalogu i wskazania Proroków, w jaki sposób oparł je na dwóch wielkich przykazaniach miłości Boga i miłości bliźniego. Wiemy również, w jaki sposób św. Paweł, w praktycznej części swoich listów, poleca wierzącym mnóstwo cnót, określających szczegółowo wielorakie oblicza miłości. Tak samo jak Chrystus, który podjął na swój sposób etykę Starego Testamentu, św. Paweł wylicza cnoty znane już w znacznej mierze w starożytności pogańskiej. Spisy tych cnót przypominają spisy stoików. Nowością moralności chrześcijańskiej jednak jest nie tyle jej zawartość, ile motywy, jakie ją inspirują: miłość do Chrystusa, który nas ukochał, miłość do brata, którego Chrystus również chce zbawić, uświęcenie ludzi idących śladem Chrystusa w oczekiwaniu na jego przyjście, w perspektywie rzeczy ostatecznych. Dzięki temu zresztą Ewangelia nie jest tylko światłem; jest ona także, jak mówi św. Paweł, mocą boską. Wiemy jak potężne było w ciągu wieków jej oddziaływanie na życie indywidualne, społeczne i polityczne ludzi, nawet poza obrębem chrześcijaństwa.

Otóż naraz, w naszym zaświecczonym świecie okazało się, że moralność ewangeliczna wraz ze swymi rysami rozpoznawczymi ograniczyła jakby swoją zdolność służenia za więź pomiędzy wiarą a cywilizacją. Etyka ożywiająca świat świecki jest rzeczywiście tą właśnie etyką, jaką określiliśmy powyżej: etyką autonomiczną, powstającą z samej siebie poprzez dostrzeganie i poprzez urzeczywistnianie sensu postępowania ludzkiego, etyką, której istotą jest uznawanie człowieka w człowieku. Wyłania się ona z naszego świata i dla niego. Moralność chrześcijańska odwrotnie, zdaje się pochodzić skądinąd i zmierzać gdzie indziej; zdaje się być potrójnie narzucona od zewnątrz, potrójnie heteronomiczna. Z jednej strony występuje ona pod osłoną przykazania Bożego. Z drugiej zaś nastawienie jej jest eschatologiczne. Wreszcie Kościół przyznaje sobie prawo określania tej etyki i precyzowania jej zastosowań. Powstaje więc zagadnienie: czy w tej mierze, w jakiej jest chrześcijańska, jest ona jeszcze etyką w tym znaczeniu, w jakim pojmujemy to dzisiaj? Czy realizuje ona jeszcze właściwy sens naszego świata i naszego życia?

Przyjrzyjmy się przede wszystkim pojęciu przykazania Bożego. Społeczeństwa archaiczne i cywilizacje starożytne uważają zawsze obyczaj rządzący życiem ludzi za coś, co wyraza święty ład świata; obyczaj opiera się na całokształcie mitów, sprowadzających ów ład życia do faktu interwencji boskiej, która jakoby miała miejsce w czasach pierwotnych. Tym jednak, co odnosimy do jakiegoś świętego początku, tym czego charakter absolutny w ten sposób uzasadniany jest właśnie obyczaj: obyczaj immanentny społeczności, obyczaj uznany za wyraz prawdy stałej, dotyczącej egzystencji

ludzkiej. Podobnie dzieje się w Starym Testamencie. Pojęcie boskości w Starym Testamencie jest co prawda zupełnie inne. Zamiast niejasnej sakralności i wielorakich bóstw słabo odróżniających się od świata, znajdujemy Boga jedynego, stworzyciela świata odrębnego od swego Stwórcy, Boga wkraczającego w ludzkie dzieje. Lecz prawo, stwarzane przez tego Boga, nie jest obce etyce, która wyrosła z życia i ze świadomości jego ludu. Fakt, że Prawo Mojżeszowe jest objawieniem Bożym[2] nie przeszkadza temu, iż jest dziełam wielkiego prawodawcy kodyfikującego lub poprawiającego obyczaje swojej wspólnoty. Wielkiej sceny biblijnej na Synaju nie należy sobie wyobrażać tak, jak ją przedstawia scenariusz groteskowego filmu o Dziesięciorgu Przykazaniach, gdzie widzimy wyłaniające się z chmur błyski palnika acetylenowego ryjącego prawo Boże na miedzianych tablicach. Ojcowie Kościoła i średniowieczni mnisi dawno już nam wyjaśnili, że obrazów biblijnych nie należy rozumieć dosłownie, lecz że należy je interpretować jako symbole rzeczywistości duchwych. Izrael otrzymał jako prawo boskie to właśnie prawo, jakie jego przywódcy, prorocy i uczeni ujmowali i wydobywali stopniowo w świetle udzielanym im przez Boga; prawo, które według woli proroków miało stawać się coraz bardziej wewnętrzne, a które św. Paweł sprowadził do dynamizmu Ducha Świętego w nas. Chrystus uwypuklając z mocą przykazanie Boże o miłości bliźniego, nie narzuca z zewnątrz dyktowanego nakazu, ale podaje nam to, z czym każdy z nas pragnąłby się spotkać u swego sąsiada.

Pojęcie przykazania Bożego nie burzy zatem wewnętrznej autonomii etyki. Jeśli Biblia i nauka chrześcijańska mówią nam, że Bóg nakazuje to czy owo, to nie zapominajmy, iż jest to mowa analogiczna lub symboliczna. To, co Bóg oznajmia, wyższe jest niż sposób, w jaki to oznajmia. Bóg nie rozkazuje od zewnątrz, na sposób ludzki, lecz czyni to z głębokości naszego „bytu-w-świecie", przez fakt, że jest jego Twórcą. Mówiąc ściśle, Bóg nie nakazuje, on dał podwaliny tego, co nazywamy przykazaniem, a co jest domaganiem się sensu i spójności w postępowaniu człowieka. To wymaganie jest uchwycone i sformułowane przez ludzi, ale człowiek pojmuje, iż wyrasta ono z Boga.

Przyjrzyjmy się teraz szczególnemu nastawieniu, jakie wiara chrześcijańska nadaje etyce. W napomnieniach moralnych Nowego Testamentu góruje idea eschatologiczna, to znaczy myśl o Królestwie Bożym; Królestwo Boże ukazało się nam w Jezusie Chrystusie i ma okazać się w pełni u kresu czasów. Idea ta stanowi klucz

2 Ściśle biorąc Objawienie Boże polega w pierwszym rzędzie na Obietnicy. Prawo jest czymś wtórnym w stosunku do Obietnicy. Nie możemy tu jednak omawiać etapów jego stopniowej formacji.

do Błogosławieństw i do Kazania na Górze. W Ewangeliach, zwłaszcza w czwartej, nadaje ona swoją moc przykazaniu miłości; według św. Pawła, życie chrześcijańskie jest uczestniczeniem w śmierci i w zmartwychwstaniu Chrystusa, w oczekiwaniu Jego powrotu. Ta wiara i ta nadzieja ożywiają etykę chrześcijańską, one są jej natchnieniem. Stąd, rzecz prosta, pytanie, czy wobec tego może ona jeszcze być etyką autonomiczną, zdolną organizować rozumną egzystencję wśród świata. Wszystko zależy od sposobu, w jaki się to rozumie. Dzieje ludzkie wykazują, iż fakt zwracania się człowieka ku zaświatom odwracał czasem niektórych ludzi od zadań, jakie mieli do spełnienia na tej ziemi, lub że wzbudzał w nich raczej lęk przed potępieniem, niż uwrażliwiał na pozytywne wartości dobra; w pewnych zaś wypadkach był wykorzystywany do usprawiedliwiania nędzy i ustalonego nieładu. Historia wykazuje jednak również, że to samo nastawienie działało jak potężna dźwignia, wznosząc ludzi ponad ich przyrodzony egoizm i pociągając ich do wielkodusznych przedsięwzięć. Od nas zależy, by działało ono w jednym, albo w drugim kierunku. Z teoretycznego punktu widzenia pewna bardzo prosta uwaga pozwala nam zrozumieć, że w zasadzie etyka chrześcijańska utrzymuje swoją wartość wewnątrz świata. Wystarczy uchwycić różnicę pomiędzy natchnieniem a określeniem. Moralność Ewangelii jest natchniona przez miłość Boga i przez oczekiwanie jego Królestwa, zapoczątkowanego na tej ziemi przez Chrystusa; natchnienie to pociąga wierzących do czynów, jakich by nie dokonali bez niego. Określenie jednak tej moralności, jeśli idzie o jej strukturę wewnętrzną, pochodzi skądinąd. Reguły postępowania sformułowane przez Nowy Testament, a dotyczące stosunków pomiędzy ludźmi, wyrażają w istocie ludzką strukturę tych stosunków. Podejmują one na nowo, jak wspomniałem, niektóre cechy moralności pogańskiej. Ojcowie Kościoła i teologowie nie przestają być wierni Ewangelii, jeśli od filozofów pogańskich przejmują sposoby, pozwalające im nadawać etyce chrześcijańskiej określenia bardziej ścisłe. W ciągu całego biegu dziejów Kościół stale włącza w swoją naukę moralną te wartości nowe, które wyłaniają się ze świadomości ludzi.

Prawda, że zanim je przyjmie przeciwstawia im nieraz opór dość długi. Musimy zatem rozważyć trzecią z naszych trudności, tę właśnie, która stawia pytania najdrażliwsze. Kościół, przechowując depozyt posłannictwa Ewangelii, mając misję przekazywania go i interpretowania, przyznaje sobie prawo i obowiązek formułowania definicji i dawania dyrektyw nie tylko w sprawach wiary, ale i w dziedzinie moralności. Gdy Kościół reguluje przy pomocy przepisów praktyki religijne wiernych, gdy interweniuje, by przypomnieć na czym polega doskonałość ewangeliczna, to debaty, które

się z tego wyłaniają obchodzą bezpośrednio tylko wspólnotę chrześcijańską. Gdy idzie jednak o moralność w sensie ścisłym, to słowo Kościoła chce sięgać dalej; rości sobie prawo trafiania do każdego człowieka. Jeśli ogranicza się do przypominania wielkich zasad sprawiedliwości i miłości bliźniego, zadowala każdego. Lecz Kościół ogłasza także przepisy i dyrektywy bardziej ścisłe, dotyczące przeróżnych dziedzin działalności ludzkiej: polityki, ekonomii, organizacji społecznej, życia małżeńskiego i rodzinnego i uważa się wówczas za autentycznego interpretatora nie tylko Ewangelii, ale również „uprawnień natury" i „prawa naturalnego". Inaczej mówiąc uważa się za kompetentnego do oceniania właściwego sensu postępowania ludzkiego i do sądzenia o wartości etycznej różnych sposobów zachowywania się ludzi. Doszliśmy do drażliwego punktu. To samo zalecenie spotka się zawsze z pochwałą i radością jednych i z oporem i gniewem innych. Lecz rzeczą zasadniczą jest pytanie: czy i w jaki sposób interwencja Kościoła może uszanować autonomię moralną świata świeckiego, uważającego siebie za dojrzały?

Zachowanie tego szacunku nie jest zagwarantowane nieuchronnie. Nieomylność obiecana Kościołowi zabezpiecza w zasadzie jego wierność dla posłannictwa Ewangelii i słuszność jego uroczystych definicji, nie zapewnia jednak doskonałości każdego z jego osądów. Zdarzało się w przeszłości, że opór Kościoła w stosunku do nowych myśli lub nowych wartości pochodził nie tyle z Ewangelii, co ze zbyt ludzkiego przywiązania do pewnego stanu kultury lub do pewnego przestarzałego porządku społecznego. Uznanie tego faktu jest wielką zasługą Drugiego Soboru Watykańskiego. Kościół Soborowy uznał stanowczo, że aby wnosić swoje światło w rzeczy tego świata, musi on przede wszystkim wsłuchiwać się w ten świat i w jego teraźniejsze aspiracje. Co w tym się mieści?

To przede wszystkim, że prawo naturalne, na które Kościół się powołuje, aby je interpretować, powinno być ujmowane ściśle. Normy moralne egzystencji ludzkiej nie są zawarte w tym prawie naturalnym, jakim jest ład kosmosu. Nie są też zawarte w naturze biologicznej, wspólnej ludziom i zwierzętom. Naturalne prawo moralne może być tylko antropologiczne: wywodzi się z sensu człowieczeństwa, z sensu relacji międzyludzkich. Liczy się ono niewątpliwie z naturą biologiczną, ale widzi ją w związku z pełnią człowieczeństwa. Nie można zatem w imieniu prawa naturalnego nakazywać niczego, co by nie dało się usprawiedliwić z punktu widzenia człowieka i właściwego mu dobra.

Skądinąd, ponieważ człowiek jest istotą historyczną, której sposób egzystencji zmienia się zależnie od miejsc i od czasów, zatem wyrażenie „prawo naturalne" podlega też pewnym zmianom. Nie można więc zapatrywać się na to prawo jako na kodeks zapisany

jednolicie w każdym sercu ludzkim, jako na całokształt przepisów, które by każdy z nas odkrywał w sobie w zarysie od chwili przebudzenia się rozumu. To raczej ono jest rozumem, to znaczy w tym wypadku rozróżnianiem sensu postępowania ludzkiego w różnych okolicznościach. Albo też, jeśli kto woli, jest ono właśnie tym sensem, jasno lub mniej jasno dostrzeganym przez człowieka w danej, konkretnej sytuacji i w granicach jej uwarunkowań historycznych.

Ponieważ naturalne prawo moralne jest sensem poznanym przez rozum, przez sumienie, zatem wszelki sposób wyrażania go podlega konkretnej krytycznej ocenie wszystkich ludzi, którzy usiłują być rozumni i moralni; powinien móc być przez nich przyjęty. Gdy więc Kościół przemawia w imieniu prawa naturalnego, tym samym nawiązuje dialog z ludźmi; musi brać na serio sumienie tych, do których się zwraca. Z chwilą gdy mianuje się strażnikiem prawa naturalnego, musi pamiętać, iż nie jest jedynym jego źródłem. Nie może więc pełnić swojej misji nie słuchając ludzi i nie uzgadniając z nimi ich rozumnych zamierzeń. Oto dlaczego szczęśliwie się składa, że władze kościelne na różnych swoich szczeblach postanowiły radzić się sytematycznie ludzi świeckich, nawet niewierzących, przed formułowaniem dyrektyw dotyczących polityki, ekonomii, życia społecznego lub małżeńskiego. W ten sposób szanują one rzeczywiście autonomię moralną i właściwy sens różnorodnych czynności ludzkich.[3]

Odtąd więc wiara chrześcijańska i świat świecki powinny spotykać się dość swobodnie na płaszczyźnie wspólnej etyki. Ani idea przykazania Bożego, ani nastawienie eschatologiczne, ani interwencja Kościoła — w zasadzie nie stoją na przeszkodzie autonomii człowieka odkrywającego i realizującego sens swoich ziemskich poczynań. Chrześcijanin może być serdecznie obecny w świecie, tak samo jak inni ludzie. Obecność ewangeliczna może zbiegać się z autonomicznym rozszerzaniem obecności ontologicznej, z owym bytowaniem-w-świecie, które jest podstawowe dla człowieka.

EGZYSTENCJA ETYCZNA A OBECNOŚĆ BOGA

W tym miejscu powstaje nowe zagadnienie. Czy obecność ewangeliczna w świecie nie powinna poprzestać na rozszerzaniu obecności ontologicznej? Czy przykazania Boże i nastawienie eschatologiczne mają jeszcze inną rolę do spełnienia oprócz tej, byśmy się przykładali do naszej egzystencji ziemskiej? Czy Kościół ma jeszcze inną misję, oprócz tej, by reprezentować świadomość etyczną świata? Czy posłannictwo chrześcijańskie, z chwilą gdy zostało poddane hermeneutyce nowoczesnej, zachęca nas jeszcze do czegoś innego niż

---

[3] Por. P. Antoine *Conscience et loi naturelle*, „Etudes", Mai 1963 s. 162—183.

do skutecznej miłości ludzi, to znaczy do przeobrażania świata w celu pełnego uznania człowieka przez człowieka? Czy nie wypada odwrócić naszego spojrzenia od Boga, który jakoby rządzi w niebie, aby je skierować na realizowanie boskości immanentnej w świecie? Oto pytanie prześladujące dzisiaj wielu chrześcijan: pokusa mocniej lub słabiej czyhająca na każdego z nas.

Pokusa ta trafiła na sprzyjający klimat dzięki tak bardzo naturalnej tendencji do instalowania się na wygodniejszej dzisiaj niż dawniej ziemi, dzięki słusznemu pragnieniu uczestniczenia w pasjonujących badaniach naukowych i innych. Różne jednak przyczyny wpłynęły na to, że staramy się precyzyjnie postawić to pytanie. Przede wszystkim myśl hegeliańska oraz ruch wywołany przez myśl marksistowską.

We wstępie *Fenomenologii ducha* czytaliśmy porywający choć jednostronny opis świata średniowiecznego: „Kiedyś był on [człowiek] w posiadaniu nieba wyposażonego w rozległe bogactwo myśli i obrazów. Wtedy znaczenie wszystkiego, co istnieje, było tylko w nici świetlnej, wiążącej je z niebem. Wzrok, zamiast tkwić w obecności (*Gegenwart*) tego świata, kierował się — idąc za ową nicią świetlną — kierował się ku górze, ku istocie boskiej, zwracał się — jeśli można tak powiedzieć — ku obecności pozaświatowej.” [4]

Zapewne, Hegel nie zadowala się kulturą, która nastąpiła po tej wizji. Nie ceni ani komunałów Oświecenia, ani owego nikłego poczucia boskości, ożywiającego romantyzm i pobożność ówczesną. Chce przywrócić prawdę chrystianizmu, lecz prawdę rozumianą przez filozofię. Według dobrze znanego artykułu z *Encyklopedii*,[5] boskość już nie rezyduje w Kościele izolowanym od świata i wywyższającym ideał życia klasztornego. Duch Boży przeniknął świat świecki w sposób immanentny. Jego konkretne nastawienie na wewnątrz przejawia się w instytucjach etyki społecznej: w małżeństwie, w pracy, a zwłaszcza w Państwie, w którym wciela się zarówno rozumność jak i wolność ducha. To co duchowe przestało być Całkowicie-Inne.

Marks idzie jeszcze dalej w kierunku immanencji czystej. Opowiadając się za ateizmem i za materializmem historycznym odrzuca wszelki związek z Duchem absolutnym i *praxis* rewolucyjną obarcza obowiązkiem przeobrażenia ekonomicznych i społecznych warunków bytu. Misją historyczną proletariatu ma być założenie społeczeństwa bezklasowego, mającego urzeczywistnić uznanie człowieka przez człowieka .

Nawet poza środowiskami komunistycznymi czy progresistowski-

---

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Fenomenologia ducha*, t. 1 Przedmowa, I, 2 PWN 1963, tłum. A. Landman, s. 15.

5 G. W. Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 552.

mi, myśl Hegla (nieraz ujmowana poprzez marksistowską) wywierała na nas duży wpływ, zwłaszcza po ostatniej wojnie. Przyczyniła się ona z pewnością do większego uwrażliwienia niektórych chrześcijan na potrzeby tego świata, na niesprawiedliwość społeczną, na konieczność przemian. Wolno jednak postawić pytanie, czy nie skupiła ich zbyt wyłącznie na zadaniach ziemskich ze szkodą dla zmysłu religijnego? Jak to się dzieje, na przykład, że tylu admiratorów Ojca Teilhard de Chardin zapamiętało tylko jeden aspekt jego myśli, jego namiętną miłość do Ziemi, nie widząc, że miłość ta łączy się u niego nieuchronnie z porywem mistycznym ku objawionemu w Jezusie Chrystusie Bogu? Jak się to dzieje, że kaznodzieje mówią z większą swobodą o pomocy dla krajów mniej rozwiniętych, niż o tajemnicy człowieka w jego stosunku do Boga?

Zawężeniu posłannictwa ewangelicznego sprzyjają również poszukiwania zmierzające do chrześcijaństwa bez mitów, lub chrześcijaństwa świeckiego. Usiłowania te, zrodzone w środowisku protestanckim, znajdują oddźwięk wśród katolików. Strzeżmy się, by nie zapoznawać szlachetności motywów, które były natchnieniem owych autorów i nie lekceważmy korzyści, jakie możemy odnieść z ich uczciwej pracy. Taki Bultmann, taki Bonhoeffer byli ludźmi głęboko przywiązanymi do Słowa Bożego i pragnęli uprzystępnić je jak najbardziej ludziom dzisiejszym. Jesteśmy jednak często bardziej czuli na krytyczną część ich dzieła, niż na jego elementy pozytywne, niektórzy zaś uczniowie przedstawiając w skrajny sposób jego aspekty negatywne zacierają wyostrzone poczucie transcendencji ożywiające wiarę Bultmanna, podobnie jak bardzo głębokie życie chrześcijańskie Bonhoeffera.

Ten ostatni przypadek obchodzi nas tu bezpośrednio: Bonhoeffer był pastorem i teologiem, poświęcił większą część swego krótkiego żywota na odbudowanie znaczenia Kościoła, świętych obcowania, transcendencji Królestwa Bożego i naśladowania Chrystusa. On sam wiódł życie w sposób prawie zakonny. Lekceważąc jednak to wszystko, pamięta się na ogół tylko kilka stron jego listów i zapisków więziennych, przejawiających szukanie — niemal na ślepo i nie bez wahań — jakiejś niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych. Uważni komentatorzy muszą zresztą przyznać, że trudno jest określić co on naprawdę rozumiał przez religijność. Mierzył, jak się zdaje, przede wszystkim w dewocyjność zasklepiającą człowieka w sobie, lekceważącą rzeczywistości ziemskie i uważającą Boga za coś w rodzaju zapchaj-dziury do łatania braków naszej wiedzy i naszego działania. Chrześcijaństwo niereligijne byłoby zatem chrześcijaństwem nie dewocyjnym. Nie byłoby przez to chrześcijaństwem nie pobożnym, ponieważ w tychże listach Bonhoeffer oznajmia, iż modlitwa jest jedyną jego ucieczką i że celebruje Osta-

tnią Wieczerzę ilekroć ma ku temu sposobność. To właśnie często zapomina się podkreślać.[6]

Dość mętny temat chrystianizmu niereligijnego wywołał nadzwyczajne zainteresowanie, szczególnie u Anglo-Sasów i to w sposób, któryby zapewne zadziwił Bonhoeffera. Weźmy na przykład pracę słynnego w Ameryce Harvey Coxa pt. *The Secular City*. Wezwanie Ewangelii: „Czyńcie pokutę, bowiem przybliżyło się Królestwo Boże", w dziele tym brzmi: „Pracujcie dla rewolucji społecznej, tego domagają się czasy". Doszły do nas również pewne echa o pisarzach amerykańskich, nazywanych dziwacznie „teologami śmierci Boga". Van Buren, Hamilton i Altizer, pomimo zachodzących pomiędzy nimi różnic mają jedną cechę wspólną: w ich oczach tradycyjne pojęcie Boga nie ma już sensu, Bóg umarł, jak mówił Nietzsche; należy więc utworzyć chrystianizm bez Boga. Altizer opublikował kilka miesięcy temu *Ewangelię ateizmu chrześcijańskiego*.

Lepiej znamy książeczkę biskupa anglikańskiego J. A. T. Robinsona, *Honest to God*. Podejmując po swojemu niektóre myśli Bonhoeffera, Bultmanna i Tillicha pragnął on posunąć jak mógł najdalej od-przedmiotowienie Boga i Ewangelii. Bóg staje się głębią naszej istoty. Chrystus jest człowiekiem dla innych, jest tym człowiekiem, który nam objawia miłość i zachęca nas do życia dla innych. — Doceniamy uczciwość intelektualną i żarliwość apostolską anglikańskiego biskupa. Jednak ci, którzy znają wielkich myślicieli chrześcijańskich przeszłości, zdumieni są do jakiego stopnia nie orientuje się on w tym, czym mógłby żywić swoje refleksje. Powodzenie jego książki świadczy zarówno o dużym, niestety, braku wykształcenia religijnego u wielu chrześcijan, jak i o ich słusznych aspiracjach do rozumienia chrystianizmu. Robinson zanotował to sam z dużym poczuciem humoru: powodzenie książki, jak wszelkiego towaru w ogóle, informuje nie tyle o gatunku wyrobu, ile o stanie rynku.

Nas właśnie interesuje stan tego rynku. Różne poglądy przeze mnie tu wymienione, jedne bardzo żywotne, drugie przeciętne, świadczą swoim istnieniem i swoim powodzeniem o realności problemu będącego również naszym problemem. Pobudzają nas one do szukania Boga w świecie, wśród ludzi, a nie w niebie, w zaświatach. Czujemy, że zawierają w sobie coś z prawdy, coś ważnego, lecz także coś, co pomniejsza człowieka i posłannictwo Ewangelii.

---

[6] Autor powołuje się w tym przypisie na książkę R. Marlé *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jesus Christ parmi ses frères*, Castermann 1967. Książka ta cieszy się wielkim uznaniem we Francji, ale liczni znawcy myśli Bonhoeffera mają w stosunku do niej wiele zastrzeżeń. Zdaniem ich autor często w sposób wyraźnie sztuczny interpretuje twierdzenia Bonhoeffera w oderwaniu od ich kontekstu teologicznego (którym jest luteranizm) i historycznego. Bonhoeffer w wydaniu Marlé staje się niemal katolikiem i to dość konserwatywnym! (przyp. Red.).

Chciałbym wykazać, na podstawie kilku wątków tradycyjnych, w jakim znaczeniu obecność Boga jest jednocześnie zarówno immanentna, jak i transcendentna w świecie i w człowieku.

Afirmacja Boga nie jest naszym wynalazkiem. Zastaliśmy ją w naszej kulturze, zwłaszcza w wierze Kościoła. Chcąc jednak zrozumieć co ta afirmacja oznacza, musimy uchwycić w jaki sposób nam się ona narzuca. Myśl współczesna oswoiła nas z pojęciem równie dawnym, jak ludzkie myślenie, z pojęciem naszej przygodności i naszej skończoności .Jesteśmy wolnością w świecie. Jednak nie stworzyliśmy tego świata, który przyczynia się do naszego bytu; nie stworzyliśmy swojego bytu; nie stworzyliśmy wolności, jaką jesteśmy. Wszystko to zostało nam dane i jest nam dawane w każdej chwili. Wszystko to jest nam dane tymczasowo, ponieważ nie możemy uchronić się od śmierci. Nasza ograniczona wolność, nasz byt w świecie nie jest więc własnym swoim początkiem, własnym swoim źródłem, własnym swoim fundamentem. Wszystko czym jesteśmy, wszystko co robimy, cały układ naszych relacji wewnątrz świata i naszych stosunków z b l i ź n i m, wynurzanie się naszego wolnego ja w łonie tych relacji, możliwość urzeczywistnienia w nich naszej istoty, wszystko to ma swoje źródło i swoją podstawę w Innym niż my. Nawet pojęcie, jakie sobie wyrabiamy o tym Innym, od niego pochodzi; ono wyraża, że nasz umysł jest przez Niego objęty. Oto dlaczego jest ono auto-afirmatywne (samostwierdzające).

Ten Inny jednak, przez mowę naszą nazywany Bogiem, nie jest istniejącym pomiędzy innymi istniejącymi. Nie jest ani planetą do odkrycia, ani wielkim starcem na niebios szczycie. Ponieważ jest źródłem wszystkiego co istnieje, nie jest niczym z tego co w naszych oczach istnieje. Jako „ocean i otchłań bytu" nie jest „przedmiotem", któryby się odłączył od otaczającego świata i od podmiotu poznającego. Znajduje się on — jak mówi św. Tomasz — poza porządkiem bytów, ponieważ jest zasadą, wszystkie byty przenikającą. W myśl mocnego określenia Mikołaja z Kuzy, jest on nie-inny, n o n - a l i u d. Może jednak istnieć jako nie-inny, przerastając wszelką inność wewnątrz świata, ponieważ jest Wszystek-Inny: Absolut ponad wszelką względność. Możemy go znać, możemy odnosić się do niego mimo jego niedostępności, gdyż jest we wszelkich bytach immanentny — przede wszystkim w naszym bycie, jako źródło wewnętrzne i fundament ostateczny. Tylko poprzez świat i poprzez nas samych jest ku nam zwrócony; tylko poprzez swoją podstawową immanencję ukazuje się nam jako transcendentny.

Stwierdzenia te, klasyczne, lecz często zapomniane, pozwalają nam przyjąć znaczną część tych pojęć aktualnych, o jakich wspominałem

przed chwilą. Robinson wywala z dawna otwarte wrota, gdy nam tłumaczy, że Bóg nie jest w „górze" fizycznie, ani nie jest „ponad" czy „poza" metafizycznie. Toteż zdumiewa nas jego przekonanie, iż w ten właśnie sposób zakwestionował teologię tradycyjną; ta ostatnia bowiem, zgodnie z Biblią i z myślą filozoficzną, wiele razy przecież uściślała, że Bóg nie jest poza światem, że jest w rzeczach wszystkich, w bytach wszystkich jako wewnętrzne źródło ich istnienia i ich działania. Możemy powiedzieć, że jest dnem naszej istoty, pod warunkiem, że rozumiemy przez to nie te głębokości, które badamy, lecz głębię niezbadaną dla naszego wzroku, miejsce skąd wynurzamy się ze stwarzającej nas Inności. Możemy również powiedzieć razem z Bonhoefferem: „To w sercu naszego życia Bóg jest ponad nami". „To co ponad nami nie jest nieskończenie dalekie, ale najbliższe".[7] Możemy więc podkreślić, wraz z wielu dzisiejszymi teologami, że Boga znajdujemy w świecie, wśród ludzi, kochając naszych braci i okazując im naszą miłość nie tylko przez miłosierne uczynki, lecz przez taką organizację życia społecznego, któraby bardziej sprzyjała ich rozkwitowi. Czy miłość bliźniego mogłaby być sprawdzianem naszej miłości do Boga, jeśli Bóg nie byłby immanentny w bliźnim? Czy pieśni zebrane w *Pieśni nad pieśniami* mogłyby być symbolem miłości Boga do ludzi, jeśliby nie było świętości w miłości mężczyzny i kobiety? Bez żadnego więc trudu uznajemy za Heglem, że boskość jest immanentna w stosunkach społecznych, we wspólnotach pracy, w małżeństwie, w Państwie rozumnym. Bóg nie jest obecnością odkrytą przez nas poza układem stosunków tego świata. Nie jest przedmiotem obok innych. Nie możemy go kochać wbrew temu co stworzone, lecz poprzez nie i w nim.

Musimy jednak wiedzieć, czy miłość Boga jest jedynie i wyłącznie miłością do ludzi i przykładaniem się do zadań na tej ziemi?

Obecność Boga w świecie i w nas jest obecnością milczącą, obecnością ukrytą, której możemy nie doceniać i nie znać, o której możemy nie pamiętać. I musi tak być, aby zapewnić autonomię naszego bytu w świecie i naszej aktywności, aby nasza wolność mogła rozporządzać światem. Gdy poznajemy przyrodę przez naukę, gdy opanowujemy ją przez technikę, to postępujemy i musimy postępować tak, jakby Bóg nie istniał e t s i D e u s n o n d a r e t u r, jak mówi Bonhoeffer. Nie możemy odwoływać się do Boga dla zatykania dziur w naszej wiedzy, lub w naszej technice. To samo dotyczy ekonomicznej i politycznej organizacji społeczeństwa. Należy je tworzyć zgodnie z właściwym im celem i wewnętrzną strukturą każdej relacji. Z tego względu ekonomia, polityka, zarówno

---

7 *Widerstand und Ergebung*, Muenchen 1952 s. 182, 255.

jak technika i nauka są ateistyczne. Nie żeby negowały Boga, lecz dlatego, że z jednej strony nie ma powodu wprowadzać do nich Boga, jako jeden z czynników pomiędzy innymi, z drugiej strony dlatego, że polityka powinna obejmować razem wierzących i niewierzących.

Czy to konieczne zapomnienie o Bogu będzie ostateczne? Nie! Albowiem w samym sercu autonomii ludzkiej wyłoni się — zaiste nie heteronomia, ale inność *alterité*; ta inność otworzy nas na obecność tego, który jako taki jest Wszystek-Inny.

Marzeniem nas wszystkich jest egzystencja społeczna spójna i rozumna; chcemy pracować nad jej urzeczywistnieniem. Trudno jednak nie uznać, iż w każdej dziedzinie życia społecznego pojawia się sprzeczność wewnętrzna, nie dająca się rozstrzygnąć całkowicie. W stosunku mężczyzny i kobiety związek seksualny będący bezpośrednią mową pożądania musi — chcąc być prawdziwym ludzkim — stać się mową miłości. Pomiędzy pożądaniem, pragnącym posiadać dla siebie, a miłością, pragnącą dobra drugiego, istnieje jednak coś w rodzaju antynomii, która daje się rozwiązać tylko częściowo tworząc równowagę zawsze chwiejną. W społeczeństwie ekonomicznym, ustanowionym przez pracę, złożoność obiegów i żądza zysku sprowadzają nieład i niesprawiedliwość, od jakich nawet ustrój nie kapitalistyczny nie zdoła uchronić się całkowicie. W życiu politycznym, w państwach i pomiędzy państwami, żądza władzy wywołuje coraz to odnawiające się konflikty. Różne te sprzeczności wewnętrzne życia społecznego są znakiem tragicznej, nie dającej się zredukować inności, zmusza nas ona albo do przemocy w stosunku do bliźniego lub do walki przeciwko samemu sobie z szacunku dla bliźniego.

Ten inny niż my sami nie jest tylko naszym ograniczeniem; jest on przede wszystkim tym, bez kogo nie moglibyśmy ani żyć, ani być sobą. Mowa, w jakiej się wyrażamy jest natury społecznej; wypowiadamy w niej swoje ja tylko jako pochodzące od innych ludzi i jako zmierzające do innych ludzi. Bliźni jest nam potrzebny w całej naszej egzystencji nie tylko jako narzędzie do dyspozycji, lecz jako alter ego uznające nas i przez nas uznawane. Tragizm polega na tym, że to uznanie, ten szacunek dla osobistej inności zmusza nas do wyrzeczeń i ofiar, jakim świadomość kruchości i krótkotrwałości naszego życia nadaje pozory straty absolutnej. Tragizm polega na tym, że to uznanie rozbija się często o niechęć do niezbędnych wyrzeczeń.

Ta sprzeczność egzystencjalna świadczy zarówno o skończoności człowieka w świecie, jak i o jego słabości. Tym samym pobudza nas do przekroczenia w jakiś sposób widnokręgu tego świata, a raczej do szukania w jego łonie obecności tego, który jest Wszystek Inny i który — udzielając rozgrzeszenia — usprawiedliwiłby świat.

W ten sposób refleksja nad egzystencją etyczną, nad stosunkiem człowieka do człowieka każe nam wziąć pod uwagę — jako możliwość nadziei — objawienie chrześcijańskie, ideę Boga, który w dziejach naszych pojednał ze sobą świat w Jezusie Chrystusie. W tej mierze, w jakiej ocean i otchłań bytu, misterium ontologiczne, stwarzające naszą egzystencję i nasze stosunki, przybrało by dla nas oblicze kogoś, kto nas kocha, kogo my możemy kochać i kto roztwiera przed nami nadzieję nieograniczonej przyszłości w nim, w tej mierze moglibyśmy jego miłością przeobrazić naszą miłość do ludzi i — przez wiarę — uprzedzić kres sprzeczności egzystencjalnej, wprowadzającej tragizm w inność.

Moglibyśmy wówczas nadać trwały sens owemu chaosowi gwałtownych radości i długich rozpaczy, chaosowi ciemności i światła, jakim jest nasze współistnienie z ludźmi. Moglibyśmy wierzyć, że nadzieja ostateczna oświeca ludzkie dzieje, tę zbijającą z tropu mieszaninę świetności i przeciętności, gdzie rozum w swej przebiegłości uzasadnia najokrutniejszy gwałt, gdzie najwyższe realizacje kultury bywają często osiągane kosztem ludzkiej nędzy.

Nadzieję tę przynosi nam wiara w Chrystusa. Za przykładem Bonhoeffera chętnie się dzisiaj przedstawia Jezusa jako „człowieka dla innych", jako człowieka żyjącego i umierającego dla innych. Wiara polega zatem na uczestniczeniu w tym istnieniu dla innych poprzez poświęcanie się dla cierpiącej ludzkości. I tu tkwi doświadczenie transcendencji.

W tym wszystkim znajduje się jakaś prawda zasadnicza, która jednak straciłaby swoją moc, gdybyśmy nie pamiętali, że to właśnie Bóg jest w Jezusie człowiekiem dla innych. Nie trzeba, aby obawa przed naiwnym uprzedmiotowieniem doprowadzała nas do odrzucenia tajemnicy obecności Bożej. Refleksja teologiczna pozwala nam zrozumieć, że można — nie wpadając w mitologię — uznać w istnieniu Jezusa istnienie Boga w świecie, jego objawienie się w dziejach ludzkich.[8] To samo odnosi się do zmartwychwstania Chrystusa. Wmawiają nam dzisiaj, że powrót zmarłego do życia na tym świecie jest czymś nie do pomyślenia dla człowieka współczesnego. Tak już się na to zapatrywali Ateńczycy słuchający św. Pawła na Areopagu. W Nowym Testamencie jednak sprawa przedstawia się jasno: zmartwychwstanie Jezusa nie było powrotem do życia tego świata. Wytłumaczył to wyraźnie św. Tomasz mówiąc, że życie Zmartwychwstałego jest życiem nieśmiertelnym, życiem pokrewnym Bożemu, życiem tajemniczym, przerastającym zwykłe doświadczenie ludzkie, które Apostołowie pojęli tylko poprzez wiarę.[9] To właśnie życie

---

[8] Por. Karl Rahner *Problèmes actuels de christologie* w: *Ecrits théologiques*, t. I, Desclée de Brouwer 1959 s. 122—147.

[9] *Summa Teologiczna*, III q 55 a 2 i 4.

jest rozgrzeszeniem skandalu krzyża, w krzyżu ukazuje miłość Boga do ludzi i jest fundamentem naszej nadziei w przyszłość absolutną.

Czy jesteśmy zmuszeni uwierzyć w to misterium? Tylko ten, kto dostrzegał ten mus, może to stwierdzić. Ale wcześniej niż zobowiązanie wiary otrzymujemy przyzwolenie na nadzieję.

Ten kto wierzy w Chrystusa może w całokształcie swej egzystencji uprzedzić dojście do jedynego celu i kresu, jakim jest rzeczywistość Boga. Powtarzam: w całokształcie swej egzystencji. Lecz ta antycypacja musi się wypowiadać. Czyni to w modlitwie i w kulcie chrześcijańskim. Modlitwa, pamiętajmy, nie ma na celu uzyskiwania tego, co możemy i co powinniśmy zdobywać sami. Wyraża ona stosunek całego naszego życia do Boga, który to życie utrzymuje i który stanowi jego przyszłość absolutną. W modlitwie i w kulcie zwracamy się do Boga jako do „Ty". Może to stanowić trudność dla filozofa, który uważa, że Bóg nie jest osobą na sposób osób ludzkich. Uwaga jest słuszna i chroni nas przed rzutowaniem złudnych obrazów. Pamiętajmy jednak, iż Bóg przybiera dla nas postać osobową poprzez Chrystusa. Boskość niewyrażalna, Wszystek-Inny na widnokręgu naszych pragnień, zagadka na skraju naszego bytu staje się w Jezusie Chrystusie Bogiem z nami, Bogiem dla nas, Bogiem osadzonym w naszych dziejach, Miłością przyzywającą naszą miłość. Spotykamy go w jego Słowie, w obrzędach liturgicznych, w życiu Kościoła. Wiara staje się religią w szlachetnym znaczeniu tego wyrazu. Podaje nas Bogu, w zażyłości z Chrystusem.

Religia ta nie jest alienacją. Nie odwraca nas od ziemi, ani od ludzi. Przeciwnie. Przez Wcielenie ziemia ludzi zdobyła godność nową. Przez fakt, iż każdy człowiek jest bratem Chrystusa, który umarł za niego, osoba ludzka, pozornie tak często nędzna, przybiera wartość nieskończoną. Miłość, jakiej jest przedmiotem, nadzieja wszystkim ofiarowana, każą nam osobę tę szanować, kochać, organizować godne jej życie.

Kochać ludzi i kochać ziemię w Bogu nie znaczy, że przestało się ich kochać w nich samych i dla nich samych. Albowiem, powtarzam raz jeszcze, Bóg Wszystek-Inny to także Bóg nie-inny. Jest immanentny w stworzeniu, któremu daje życie, a odkupienie nie unieważnia stworzenia. Relacje międzyludzkie, rozwój kultury i cywilizacji nie są tylko sposobnością zdobywania zasług dla nieba; mają wartość same w sobie. — Wcale nie musimy sobie mówić, że urządzając ziemię budujemy Królestwo Boże. Takie zdanie, które słyszymy nieraz, jest zupełnie niewłaściwe. Królestwo Boże bowiem jest dziełem Boga, a nie naszym. Możemy tylko mieć nadzieję, że się ziści. Nie musimy też wiedzieć, co się stanie z dziełami naszej kultury i naszej cywilizacji. — Na pytanie to, nieraz zadawane, nie może być odpowiedzi ścisłej. Wiemy, że ziemia nowa nie będzie

unicestwieniem, ale przeobrażeniem tej ziemi. Trzeba by móc uprzedzić to przeobrażenie, by powiedzieć co się stanie z Giocondą i z Partenonem. Lecz właśnie ta transcendecja Królestwa Bożego odsyła nas do właściwego sensu naszych obowiązków i współistnienia ludzi. Pozwala nam rozwijać wewnętrzną ich wartość, która wyłania się — wiemy — z tworzenia Bożego.

*

Wykazanie, że egzystencja etyczna, stosunek człowieka do człowieka w łonie świata jest miejscem, gdzie autonomia człowieka otwiera się na obecność Boga, było głównym celem tego artykułu. Możnaby streścić zasadniczą jego myśl przytaczając parę znamiennych zdań filozofa Emmanuela Levinas:

„Poczynając od oblicza ludzkiego otwiera się wymiar boskości Najwyższy, nieskończenie Inny, stamtąd przynagla nas i wzywa. Bliskość Bliźniego, bliskość drugiego jest w bycie nieuniknioną chwilą objawienia, chwilą obecności absolutnej, która się wypowiada (...) To Objawienie polega na przynaglaniu nas poprzez nędzę w twarzy cudzoziemca, wdowy i sieroty ... Potrzeba aktu sprawiedliwości — potrzeba prawości twarzą w twarz — aby dokonał się wyłom prowadzący do Boga ... Nie może być „poznania" Boga w izolacji od stosunków z ludźmi. Bliźni nie jest wcieleniem Boga, lecz właśnie przez swoje oblicze, odcieleśnione, objawia na jakiej wyżynie okazuje się Bóg." [10]

Mówiąc następnie o uznawaniu osoby w jej niepowtarzalności Levinas dodaje: „Być może iż tam właśnie otwierają się perspektywy religii". Chociaż filozof żydowski nie myśli tu zapewne o chrześcijaństwie, jednak to co mówi odpowiada, przynajmniej częściowo, temu co chciałem ukazać.

Etyka rozwija sens stosunków międzyludzkich. Jest autonomiczna, to co Boskie jest w niej immanentne. Nieunikniona jednak inność bliźniego, jego rozpacz apelująca o naszą sprawiedliwość i o naszą miłość, tragizm gwałtu lub ofiary odsyłają nas do tego, który jest Wszystek-Inny, i który stanowi absolutną przyszłość naszego współistnienia. Ponieważ ten Wszystek-Inny jest Źródłem i fundamentem naszej wolności i naszego bytu z bliźnim w świecie, jest zatem jednocześnie nie-inny. Wiara religijna, poprzez którą otwieramy się na jego objawiające i pojednawcze działanie, wyłania się w samym sercu relacji międzyludzkich; w teraźniejszości właśnie i w obecności wiara wspiera sens tych relacji uprzedzając ostateczną realizację ich znaczenia.

Henri Bouillard
tłum. Aniela Urbanowicz

---

10 *Totalité et Infini*, s. 50—51.

ADAM RODZIŃSKI

WPROWADZENIE DO ETYKI PERSONALISTYCZNEJ

W tomistycznej, względnie inspirowanej przez tomizm filozofii utarło się mówić o „rozumnej" naturze człowieka jako o podstawowym kryterium pozwalającym na rozróżnianie pomiędzy tym, co w postępowaniu ludzi jest moralnie dobre, a tym, co jest złe. Niekiedy popadano tutaj w błędne koło: rozumność działania uzasadniana bywała przez powołanie się na jego zgodność z naturą — i na odwrót: rację, dla której coś „prawdziwie" naturze ludzkiej odpowiada, upatrywano w rozumności. Rodziło to pewien impas trudny do przezwyciężenia i wiodący do rozwiązań skażonych czczym werbalizmem, tym dalszych od potocznego sposobu nazywania rzeczy, im ściślej „natura ludzka" w odczuciu pospolitym wiązać się poczynała z całokształtem biopsychicznych czynników przesądzających o tym, jak reaguje człowiek na różnego typu sytuacje. Poza tym ktoś, od kogo domagamy się — w imię obiektywnej prawdy o dobru — aby gotów był wybrać raczej własną śmierć niż niegodziwość, ma prawo pytać, o jakiego typu dobro chodzi w tym wypadku, czy — innymi słowy — rzeczywiście istnieje coś takiego, co warto chronić za wszelką inną cenę, przez przyjęcie tak nawet „przeciwnej naturze" ewentualności, jaką jest dekompozycja tejże natury na jej składowe elementy. Cóż może być bowiem „bardziej naturalne" od dążności do zachowania w sobie samym określającej istotę ludzką więzi pomiędzy materią a duchem? Czy w ogóle coś, co jest naturalne w ścisłym znaczeniu tego słowa, tzn. nieodłączne od samej istoty człowieka, może być naturalne bardziej albo mniej?

Tak więc ilekroć „głos" instynktu samozachowawczego odwołuje się — w akcie intelektualnej nad nim refleksji — do wartości, jaką przedstawia decydujące o życiu ludzkim zjednoczenie duszy z ciałem, natychmiast pojawia się pytanie: na jaką wartość powołać się może głos sumienia wskazujący w pewnych drastycznych wypadkach na moralną konieczność dopuszczenia do zasadniczej dez-

integracji pod tym względem? Co ma być takim sposobem „ocalone" (zachowane w całości), o jaką jedność naturalną chodzi w tym jakimś dziwnym, ostającym się wobec śmierci, „moralnym" wymiarze?

Dopiero odpowiedź na tego rodzaju pytania ukaże nam z kolei, dlaczego w nie dającym się niekiedy uniknąć konflikcie między tymi oboma głosami natury stworzonej przez Boga decydować winien zawsze głos przestrzegający przed popadaniem w niegodziwość. Wtedy też dopiero będziemy wiedzieli, skąd właściwie bierze się ów jakiś „głos sumienia" — tajemniczy wówczas nawet, gdy pojmujemy go jako akt naszego intelektu myślącego samodzielnie, czy też uformowanego przez intelekty innych ludzi. Dopiero wtedy bowiem, gdy nauczymy się odróżniać ów głos od imitujących go niekiedy z powodzeniem innego rodzaju głosów zamącających tok naszej medytacji nad tym, co się czynić godzi, co wolno, a czego nie wolno w ściśle moralnym znaczeniu, zrozumiemy, co naprawdę moralnie wartościowego rodzi się w „moralności" pojętej zwykle nader szeroko: jako suma wysiłków i osiągnięć dokonywanych we wszystkich wymiarach aksjologicznych, w jakich postawy ludzkie czy poszczególne akty woli mogą się doskonalić, względnie w jakich ulegać mogą zawinionej dekompozycji, niekonsekwencji czy regresji.

Jednym z punktów wyjścia kapitalnych dla personalistycznej teorii moralności jest odczytane z doświadczeń stwierdzenie, że w postępowaniu naszym codziennym poczuwamy się na ogół do obowiązku liczenia się jakoś z tym, czym jesteśmy, czym w szczególności jesteśmy po prostu jako ludzie, a zwłaszcza z faktem, że jesteśmy „kimś", tj. że w odróżnieniu od osobników zwierzęcych reprezentujemy — jako osoby — całkiem swoistą godność. O „godności ludzkiej" wspomina się obecnie często w rozmaitych tekstach i kontekstach, zwłaszcza w literaturze związanej z posoborową odnową chrześcijaństwa; tym bardziej więc zastanowić się warto, jakie z grubsza biorąc grożą tu wieloznaczności — zasadnicze bądź interpretacyjne.

Przede wszystkim zauważyć warto, że „godność osoby" rozumiana bywa często jako coś, co może i powinno stanowić owoc wysiłków naszych własnych — indywidualnych czy zbiorowych — zmierzających do możliwie wszechstronnej poprawy warunków i szans ludzkiej egzystencji, a więc owoc kultury wewnętrznej i zewnętrznej. Takie pojmowanie godności staje się szczególnie popularne w naszych czasach, które to czasy twórczą działalność człowieka doskonalącą bądź jego samego, bądź materialne jego otoczenie, ukazać pragną w należnym jej blasku. Niestety nie tylko cień, ale i blask ma — jak wiadomo — to do siebie, że coś w nim może

się zacierać i niknąć. Otóż tym, co nie musi co prawda, ale może ulec tu pewnemu jakby przyćmieniu, jest coś, co stanowi samą podstawę wszelkiej godności ewentualnie przez nas nabywanej, a w szczególności naturalne źródło i ostateczny sprawdzian wartości moralnej i wartościowania ściśle moralnego. Tym czymś jest osobowa godność ludzka pojęta jako wartość ontyczna, więc nie będąca naszym własnym tworem, lecz określająca od początku nasz ludzki byt osobowy jako taki. W rozumieniu człowieka wierzącego będzie to swoiste odzwierciedlenie w każdej bez wyjątku jednostce ludzkiej osobowego majestatu Boga; w rozumieniu zarówno wierzących jak i niewierzących będzie to poza tym wartość każdej bez wyjątku jednostki ludzkiej czyniąca z niej podmiot uprawnień ugruntowanych w poznanej i uznanej różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, tudzież w poznanej i uznanej równości wszystkich ludzi jako ludzi.

Termin „jednostka ludzka" wymaga tutaj pobieżnego choćby objaśnienia z uwagi na toczoną ongiś z wielkim ferworem dyskusję o różnicy pomiędzy jednostką a osobą. Jest ono konieczne i dlatego, że dyskusja ta — skądinąd bardzo instruktywna — niedomagała, jak się zdaje, zwłaszcza w jednym punkcie: nie dostrzegano w niej na ogół faktu, że każdy konkretny człowiek ujednostkowiony jest na dwa różne sposoby, że mówiąc inaczej „jednostkowość" nie jest w odniesieniu do bytu ludzkiego pojęciem jednoznacznym.

Pierwszy z tych dwu sposobów to konkretyzacja natury ludzkiej pojętej generalnie jako zespół elementów ją konstytuujących i ośrodek wrodzonych człowiekowi właściwości (trwale jawnych, względnie przejawiających się od czasu do czasu samorzutnie). Konkretny człowiek — rozważany w tym właśnie aspekcie — ukazuje się jako pojedynczy egzemplarz pewnego gatunku ssaków, analogicznego do innych gatunków, obdarzonego jednak szczególnego rodzaju świadomością, którą określamy jako świadomość duchowa lub intelektualna. Wychodząc z tej dopiero istotnej różnicy zaznaczającej się w typie świadomości i jej treściach czujemy się uprawnieni do stwierdzenia, że człowiek jest bytem osobowym i że — jako osoba właśnie — reprezentuje od początku pewną istotną, niezbywalną, podstawową i miarodajną dla działania wartość.

Konsekwencja myślowa wydaje nam się w tym wyadku tak nieskomplikowana, że nie zauważamy tu zazwyczaj subtelnego, niemniej bardzo istotnego przejścia w aspekt inny nieco, w którym człowiek — pozostając nadal określoną „jednostką natury", a więc konkretyzacją tego, co właściwe gatunkowi — ukazuje się jako jednostka osobowa, tzn. jako ośrodek już nie tego, co dlań jest właściwe, ale tego, co jest, czy może być w osobowym sensie jego

własne, co świadczy o jego twórczym zaangażowaniu, czego jest autorem, co stanowi jakiś jego dorobek osobisty czy „stan posiadania". W ten właśnie sposób patrząc na człowieka widzimy go w innym już wymiarze niż ten, w którym jego istota rozkładalna jest na takie czynniki pierwsze, jak — mówiąc językiem tomistycznym — materia pierwsza i forma substancjalna; widzimy go mianowicie jako aktywno-receptywne ognisko działań podejmowanych odpowiedzialnie, na gruncie automotywacji i wolności sprawczej, ognisko również rozmaitych relacji, jakie człowieka — właśnie jako osobę — wiążą z Bogiem, ze światem innych osób i ze światem rzeczy. Ognisko to jest również złożone na swój sposób, ale złożenie to jest innopłaszczyznowe: nie chodzi tu już o trudne do zrozumienia, a jednak realne zespolenie ducha i materii, ale o równie tajemniczą jedność pomiędzy osobą a osobowością. Będzie to jedność (nie tyle faktyczna w tym wypadku, ile postulowana) pomiędzy ludzkim „ja", które podejmuje decyzje i dokonuje wyborów, a tym ludzkim „ja", które tworzy się w wyniku poszczególnych takich aktów autodeterminacji osobowej, które to akty — w układzie „biograficznym" — składają się na indywidualne czyjeś „dzieje duszy" wypełnione moralną zasługą i winą, w układzie dyspozycjonalnym zaś konstelują się w moralny charakter, w zespół postaw uzgodnionych lub nie uzgodnionych z godnością samej osoby.

W tym miejscu wypada zrobić możliwie zwięzłą dygresję na temat różnicy pomiędzy prawami wyrażającymi faktyczny porządek psychofizyczny właściwy ludzkiej naturze a tzw. prawem naturalnym. To ostatnie prawo — jeśli rozumiane jest w ściśle moralnym znaczeniu — nie opisuje tego wszystkiego, co w człowieku jest od początku jakoś dane i co przejawia się mniej lub więcej samorzutnie, ale przepisuje takie sposoby zachowania się człowieka, które wówczas nawet, gdy mu się nie chce czynić tego, co „czyni, bo chce", harmonizują godnościowo z jego osobową rangą bytu. Co się bowiem z tą właśnie rangą godzi, jest godziwe, a co się z nią nie godzi, jest niegodziwe z punktu widzenia deontologii ściśle personalistycznej.

Otwiera się tu z miejsca pytanie: jak uchwycić możemy pojęciowo tego rodzaju uniwersalny wyznacznik wartościowania, a w ślad za tym i normowania moralnego? Co to takiego jest ta „osobowa godność ludzka" i jak ją poznajemy? Skoro funkcjonuje ona *de facto* w każdej autentycznej ocenie moralnej (tzn. w każdej takiej ocenie, która rzeczywiście dokonuje się z punktu widzenia moralnego, a nie np. biotechnicznego) to nie może być czymś niedostępnym dla ludzi nie nawykłych do filozoficznych subtelności. I oni przecież dzięki zastosowaniu tego właśnie parametru wartościują i to wartościują na ogół trafnie, stwierdzając np., że jakiś postępek

jest co prawda socjotechnicznie, czy w inny jakiś sposób utylitarnie racjonalny, ale pomimo to z gruntu niegodziwy. Stanął np. ktoś w czasie okupacji przed alternatywą: zamordować skazanego niewinnie, albo ponieść śmierć z nim pospołu. W tego rodzaju konfliktach wartości — choćby tylko w konfliktach wyobrażonych — jawi się jaskrawo różnica punktów widzenia, przy czym autentycznie moralny punkt widzenia ujawnia ewidentnie swą swoistość. Niemniej tenże sam punkt widzenia autentycznie moralny zajmowany bywa powszechnie również w sytuacjach dalekich od tragicznego „albo — albo": pojawia się on mianowicie tam, gdzie przed wszelkimi względami o charakterze sytuacyjnym, a więc mniej lub więcej przypadkowym, stawiamy w sądzeniu o tym, co się czynić godzi, co wypada, a co nie wypada, wzgląd na to, że — jako osoby — wyrażać powinniśmy w działaniu tę naszą istotową i egzystencjalną wyższość w stosunku do zwierząt, która się wiąże ze ściśle osobowym odpowiadaniem naszym Bogu, a równocześnie naszą zależność wobec Boga. Z doświadczeń czysto osobistych, a poniekąd i z przeżywania doświadczeń cudzych związanych z sytuacjami, w których dzieje się właśnie tak — w sensie moralnym — jak dziać się powinno, (w których więc pomiędzy stanem rzeczywistym a stanem powinnościowym następuje *sui generis* wyrównanie) wydobyć możemy normę moralności naturalnej na drodze refleksji oddzielającej to, co istotne i podstawowo miarodajne w treści tych doświadczeń, od tego, co nieistotne, albo co jest miarodajne wtórnie. Analogicznie poznajemy moralną antywartość: niegodziwość (naganność, czy w skrajnym wypadku haniebność) postawy osobowej, względnie płynącego z niej postępowania.

Dodać tu trzeba od razu, że o ile „antybiegunem" niegodziwości jest godziwość, o tyle pojęcie haniebności znajduje swoje przeciwieństwo w chwalebności czynu. Nie ulega przy tym wątpliwości, że chociaż wszystko, co chwalebne, jest zarazem moralnie godziwe, nie wszystko co godziwe, zasługuje na chwałę, w każdym zaś razie nie wszystko zasługuje na nią w równym stopniu. Można przeto zapytać: czym mierzyć będziemy ową — dającą się jakoś stopniować — chwalebność, która skoro pojawia się w postępowaniu człowieka, czyni je „godnym", a gdy przechodzi ono do przeszłości, pozostaje nadal jakoś aktualna?

Dotykamy tu skomplikowanego zagadnienia zróżnicowania i hierarchizacji form wartości i antywartości moralnej pojętych jako treści osobowościowe, względnie jako wykładniki wartościowania moralnego. Układ ich przedstawić by można (znów tylko w najogólniejszym zarysie) mniej więcej następująco: Istnieje — teoretycznie biorąc — niewątpliwie jakiś „punkt zerowy", stanowiący próg tego, co w postępowaniu człowieka jest godziwe, tzn. moral-

nie dopuszczalne — tak, iż poniżej tego progu mamy prawo mówić o mniejszej lub większej naganności, czy wręcz o niegodziwości czynu, powyżej zaś — o mniejszej lub większej jego chwalebności. Układ norm ściśle etycznych, idący (psychologicznie) w ślad za tym, wygląda, najogólniej rzecz biorąc, następująco: Norma zakazująca zakazuje wszelkiego popadania w niegodziwość; norma nakazująca nakazuje czynić to, co jest godziwe, a czego zaniechanie byłoby niegodziwe; norma pozwalająca pozwala czynić, cokolwiek jest godziwe, a zarazem nie czynić tego wszystkiego, czego zaniechanie nie jest niegodziwe, wreszcie norma konsultatywna doradza wybierać zawsze to w działaniu, co najchwalebniejsze, odradza zaś ewentualności mniej chwalebne.

Wszelkie te normy, czy raczej typy norm podtrzymują się wzajemnie i uzupełniają; zakaz dopuszczania się (względnie nakaz unikania) tego, co nie jest do pogodzenia z osobową ludzką godnością, stoi tu jednak z natury rzeczy na czele — otwierając człowiekowi szerokie zazwyczaj pole moralnej wolności. Rozmaite uszczegółowienia wskazanych właśnie reguł, tudzież roztropnościowe ich konkretyzacje, stanowią — dodać warto — racjonalno-woluntarny odpowiednik konwergencji całego szeregu ocen moralnych i pozamoralnych. Z wielu bowiem różnych wartości realizowanych czy poświęcanych w samym działaniu czy w jego rezultatach, trzeba sobie zazwyczaj zdawać sprawę, by móc ustalić praktycznie, co się w danyh okolicznościach godzi lub nie godzi. Najczęściej też to się ostatniecznie okaże godziwe czy chwalebne w moralnym wyborze, co z innych również, pozamoralnych względów okazuje się racjonalne. Warunkiem sprowadzenia wyniku tych pozamoralnych wartościowań na grunt właściwy etyce personalistycznej jest tu tylko ogólna postawa zastrzegająca decydujący głos w sądzeniu i działaniu dla autentycznej normy moralności — osobowej godności człowieka.

Godność osobowa zdefiniować się ściśle nie da. Chodzi tu jednak bez wątpienia o całkiem swoistego typu wartość, a przy tym o wartość najbardziej ze wszystkich podstawową i wewnętrzną, względowi na którą należy się właśnie absolutne i stałe pierwszeństwo we wszelkich konfliktach aksjologicznych. Jest to wartość trwała i wrodzona, w jednakim stopniu reprezentowana przez wszystkie jednostki ludzkie: wartość „bycia po prostu kimś, a nie tylko czymś", choć kimś nieabsolutnym równocześnie. Świadomość tej godności rzadko bywa wyrażana *explicite*: wypowiada się najczęściej w samym ludzkim działaniu; wiemy, że przenika je nawet wtedy, gdy nie skupiamy na niej uwagi aktualnie, bo budzi się zwykle natychmiast i zgłasza swoje protesty, ilekroć pojawi się w perspektywie działania coś, czego nie można z nią pogodzić, co

grozi wykroczeniem z tej „sfery wolności", jaką ona wyznacza działaniu, co — mówiąc inaczej — grozi oderwaniem się osobowości od osoby.

Aretologiczne (dotyczące nauki o dyspozycjach moralnych) konsekwencje wskazanych wyżej założeń personalistycznych szczególnie są doniosłe. Z afirmacji ontycznego statusu osoby stworzonej wypływa uznanie dwu komplementarnie naświetlających go dystansów: dystansu pomiędzy tym, co przygodne, a tym, co absolutne, dystansu będącego racją dla elementarnie pojętej pokory, oraz wynikającego z osobowej analogii między człowiekiem a Bogiem dystansu pomiędzy tym, co czysto zwierzęce, a tym, co specyficznie (osobowo) ludzkie, którego to dystansu afirmację określić można jako równie elementarnie pojętą wielkoduszność. „Elementarność" obu tych postaw intelektualno-wolitywnych polega na trwałości i fundamentalności ich ontologicznych uzasadnień odwołujących się do natury tych relacji, jakie zachodzą, czy mogą zachodzić między światem, człowiekiem i Bogiem. Wielkoduszność pojęta jako afirmacja cechującej każdą osobę ludzką wielkości duchowej i pokora jako afirmacja podstawowej zależności człowieka od Boga to w sumie i źródle nic innego jak mądrość praktyczna wyrażająca się w miłości międzyosobwej i działająca poprzez miłość. Postawa moralnie wartościowa jest — jak widzimy — jedna w gruncie rzeczy; dlatego też nazwana być może po prostu „dobrą wolą", która, gdy zechcemy spojrzeć na nią w specjalnym jakimś aspekcie — w tym na przykład, w jakim liczy się ona z porządkiem preferencji (względnie eliminacji) pewnych wartości w różnego typu sytuacjach — jawi się nam jako jedna z tzw. cnót ogólnych, w danym razie jako sprawiedliwość w znaczeniu najbardziej generalnym, chociaż ściśle moralnym równocześnie. Jest tak dlatego, że skoro sformułowanie porządku nazywamy prawem (moralnym w tym wypadku), kierowanie się nim w działaniu jest — jak sama nazwa wskazuje — sprawiedliwe. Wówczas bowiem szanuje ono cudze uprawnienia, zaś samo przestrzeganie proporcji w świadczeniach jest moralnie tylko pod tym warunkiem wartościowe.

Stała dążność do konkretyzowania sprawiedliwości w działaniu nazywa się, jak wiadomo, słusznością i stanowi rodzaj roztropności rozumianej jako sprawność intelektualna przede wszystkim. Dodać tu jednak wypada, że zarówno mądrość, jak roztropność, pojmować należy jako akt nie tylko samego intelektu (jak miałoby to miejsce w poznaniu „wymuszonym" przez oczywistość), ale jako postawę osoby wypowiadającej się najpełniej w aktach rozumnej woli. „Sprawy sumienia" to sprawy, które nie tylko „uznajemy pozna-

jąc", lecz także „poznajemy uznając"; takie one już są i na to nie ma rady.

Inne sprawności, z których postępowanie ludzkie czerpać zwykło swoją obyczajcwą doskonałość, stanowią mniej lub więcej złożone kompleksy dyspozycji bardzo różnorodnych co do swej genezy. Odwadze np., gdy pozostaje ona na usługach moralnie dobrej woli — i tak długo, jak długo jej służy — nadajemy miano męstwa; usprawnienie w zakresie powściągów porządkujących życie seksualne to będzie „cnota czystości" — znów o tyle tylko cnota, o ile nie wykracza z porządku wyznaczonego przez integralną afirmację ludzkiej godności osobowej, o ile więc np. korzystając z tego usprawnienia liczymy się z prawem innej osoby do tego, by nie była sprowadzana do poziomu przedmiotów dostarczających określonej satysfakcji, tzn. aby nie była traktowana jak „rzecz".

W świetle poczynionych już uwag jasnym się wydaje, iż takie moralne (*sit venia verbo*) usprawnienia, jak cierpliwość, oszczędność czy pracowitość, a nawet sama bezinteresowność tak ważna dla życia moralnego, nie posiadają wartości moralnej *sensu stricto* same przez się (we własnej swej istocie), lecz stanowią tylko nieodzowne częstokroć warunki wewnętrzne realizowania jej w określonego typu sytuacjach. O tym, że w danej postawie czy działaniu aktualizującym owe „cnoty" obecna jest wartość moralna autentyczna, przesądza konkretnie i ostatecznie nie to, czym one są, jakby się to mogło wydawać w pierwszej chwili, ale to, na co człowiek cierpliwie czeka, po co i dlaczego oszczędza, komu wysługuje się posłusznie, pracowicie i bezinteresownie: czy czyni to mądrze czy niemądrze w określonym wyżej rozumieniu.

U samych podstaw moralności naturalnej, a przez to i całej kultury wewnętrznej czy środowiskowej, znajduje się — jak widzimy — mądrościowe, kontemplacyjne spojrzenie na elementarną „sytuację ludzką", spojrzenie będące aktem całej osoby, a nie tylko samego jej intelektu. Z obowiązku pogłębionej refleksji nad relacjami zachodzącymi pomiędzy światem, człowiekiem i Bogiem nikt też myślący nie jest wyłączony; jakkolwiek bowiem nie każdy może uprawiać filozofię postępowania, czy filozofię wartości moralnej jako dyscyplinę ścisłą, każdy może na swój sposób — i powinien — być miłośnikiem mądrości.

Adam Rodziński

IZYDORA DĄMBSKA

„PRÓBA KONTAKTU" Z MYŚLĄ FILOZOFICZNĄ HENRYKA ELZENBERGA (1887–1967)

We wstępie do wydanego cztedy lata przed śmiercią dziennika filozoficznego pt. *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*[1] Henryk Elzenberg, podając motywy, które go skłoniły do oddania w ręce czytelnika tej tak bardzo osobistej książki, wymienia pośród innych: „chęć stworzenia ram jednoczących dla rozpraw i esejów" tematycznie nieraz odległych lecz składających się na pewną całość. Takich ram, zdaniem autora, powinien dostarczać system. Ale — dodaje — „obecnie, zamiast na system stawiam na indywidualność. Pod pewnym względem jest to surogat; pod innymi może coś więcej".[2] Jeśli idzie o osobę Henryka Elzenberga było to na pewne „coś więcej". Wszystkie bowiem jego prace noszą na sobie wyraźne znamię jego niezwykle głębokiej osobowości i jego jakże Pascalowskiego *esprit de finesse*, który szczególnie przejmująco wypowiada się na kartach dziennika. Może zresztą niezupełnie słusznie przeciwstawia autor w tym wstępie „system" — „indywidualności", skoro, jak pisał w roku 1923: „System, który chciałbym zbudować, to bynajmniej nie system twierdzeń. To pewien przemyślany stosunek do życia (pewna »postawa«); a »zbudować«, bo chciałbym mu nadać pewną logikę wewnętrzną i spójność".[3] Tak pojęty system wypracowywał profesor Elzenberg przede wszystkim w zakresie aksjologii, w której — jak pisze — „usadowiłem się ostatecznie jako w swej dziedzinie właściwej. A choć... pojawiły się inne jeszcze zainteresowania.... jako teoretyk usiłujący myśleć systematycznie, nigdy już tej problematyki nie opuściłem".[4]

Wśród tych innych zainteresowań Elzenberga wymienić należy m. i. historię filozofii, w której okazał się wybitnym znawcą i sub-

---

1 Książkę tę opublikowało w roku 1963 wydawnictwo „Znak" w Krakowie. Cytować ją będę w dalszym ciągu jako: KI.

2 KI, s. 11.

3 KI, s. 145.

4 *Troska i myśl*. W: *Próby kontaktu. Eseje i Studia krytyczne*. Kraków 1966, s. 131.

telnym krytykiem pewnych systemów i stanowisk. Jego dwie książki: jedna pt. *Podstawy metafizyki Leibniza* (Kraków 1917) zmierzająca do uzasadnienia poglądu, że są nimi założenia natury logicznej,[5] druga poświęcona stoicyzmowi młodszemu pt. *Marek Aureliusz — z historii i psychologii etyki* (Lwów 1922), broniąca przezwyciężanego później przez Elzenberga poglądu, że „racjonalne uzasadnienie jakiejkolwiek etyki w ogóle osiągnąć się nie da" a gdyby nawet „dobro i zło były przedmiotowymi cechami rzeczy, my nie mamy żadnych sprawdzianów, pozwalających rozpoznać, które rzeczy są złe a które dobre",[6] wnikliwe studia o Lukrecjuszu (1927), o Gandhim (1934 i 1948), Berkeley'u (1964) stanowią istotny wkład w badania z tego zakresu.

Punktem wyjścia aksjologii Elzenberga, tworzącej zasadniczy zrąb jego filozofii, były z jednej strony żywe zainteresowania estetyczne i zamiłowania artystyczne, z drugiej etyka pojęta „jako wojna wydana światu przez podmiot". Bo jeśli nawet „świat sam nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi", to jednak można „tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę".[7]

Etyka w ujęciu Elzenberga ma część destruktywną i część konstruktywną. W części destruktywnej jest próbą przezwyciężenia różnych form hedonizmu i utylitaryzmu etycznego. Zarówno w rozprawie pt. *Przeciw hedonizmowi* jak i w polemicznym artykule pt. *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego* Elzenberg przeciwstawia się tezie aksjologicznej, iż nie ma innych wartości prócz wartości hedonicznych, oraz etyce, która za normę naczelną uznaje chronienie ludzi przed niepowodzeniem i zapobieganie cierpieniu. Zapobieganie cierpieniu ma sens o tyle, o ile istnieją inne niż hedoniczne tylko wartości, i o ile treść życia nie wyczerpuje się w obronie przed złem. „Jeżeli życie — pisze Elzenberg — ma się w całości wyczerpywać w obronie przed klęską, to jedyną wynikającą stąd dyrektywą rozumną jest: odwrócić się do niego plecami".[8] Poczucie sensowności życia czerpie bowiem człowiek ze świadomości, iż może realizować pewne wartości a zwłaszcza stąd, iż może siebie czynić doskonalszym.

W pracy *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*[9] Elzenberg charakteryzuje dwie postawy wyrastające na gruncie perfekcjonizmu: postawę meliorystyczną i postawę soteryczną. Pierwsza na-

5 *Podstawy metafizyki Leibniza*, s. 28 nn.
6 *Marek Aureliusz*, s. 6.
7 *Troska i myśl*. W: *Próby kontaktu*, s. 130.
8 *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*. W: *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*. Toruń 1966, s. 135.
9 *Wartość i człowiek*, s. 136 nn.

cechowana pozytywnością, prospektywna skłania do dążenia do moralnego dobra, do jego przyrostu: *ut exeam melior*. Postawa soteryczna natomiast jest warunkiem dążenia do wyzwolenia się od zła. Ona nie dopuszcza stopniowania. „Żadne osiągnięcie częściowe" — sądzi Elzenberg — *ex definitione* nie jest zbawieniem" (zaznacza przy tym, że słowa „zbawienie" używa nie w sensie religijno-metafizycznym lecz wyłącznie etycznym jako wolność od zła moralnego). Otóż „zbawienie jest zawsze globalne".[10] Ale co to znaczy uwolnić się od zła moralnego? Nie wystarczy na to — mówi Elzenberg — wyzbyć się zła w czynach. Trzeba na to czegoś więcej: być wyzwolonym od możliwości zła moralnego, a więc wyzbyć się trzeba złej woli. Toteż nikt nie może być pewny, że osiągnął zbawienie, bo przyszłych swych chceń nie znamy ani też tego, co dziś już być może je determinuje. Wcześniej zaś, bo już w roku 1927 (*Ideał zbawienia*... ukazał się po raz pierwszy w 1960 roku) notował w dzienniku: „Zbawienie to stan ostateczny; nie ma już możności upadku; raz na zawsze jest przekroczony pewien próg dzielący dwa światy".[11]

Ideał doskonałości własnej, który przyświeca zarówno melioryście jak soterykowi, narażony jest jednak na zarzuty, zwłaszcza na zarzut egocentryzmu i odcinania się od spraw bliźnich, zobojętnienia na wszystko poza mną. Te wątpliwości Elzenberg sam wysuwał a starając się z nimi rozprawić podkreślał, że jego filozofia wartości implikuje tylko tyle, że „doskonalszym należy czynić to co jest w ogóle, bez wyróżnienia dla swojej własnej osoby".[12] Za wyborem samego siebie jako tego, co przede wszystkim winno być doskonalone — wybór ten, jak sądzi Elzenberg, istotnie się nam narzuca — przemawiają pewne „racje o charakterze raczej praktycznym", które go w pełni nie zadowalały. A w toku rozważania rodzących się wątpliwości zarysowywać się zaczęło także różnorodne rozumienie tego, czym jest doskonałość. Jeśli się przyjmie, że doskonalić coś poza sobą mogę dopiero udoskonaliwszy siebie, to można zapytać — pisze Elzenberg — o jakie „ja" tutaj chodzi. W pewnym rozumieniu „ja" to nazwa na indywidualny punkt wyjścia moich dążeń i impulsów — coś, co przypomina Bergsońskie *moi profond*. Wtedy mówiąc o „ja" bierzemy pod uwagę „kierunek woli". Ale tego kierunku nie można „doskonalić" w zwykłym tego słowa znaczeniu, można go tylko zmienić czy odwrócić. Jeśli natomiast chodzi o „ja" w sensie własnej, niedostępnej dla kogoś innego treści wewnętrznej, o własne myśli i bezdążeniowe stany

---

10 l. c., s. 142.

11 KI, s. 160.

12 KI, s. 263.

kontemplacyjne i emocjonalne, wówczas nie bierze się pod uwagę owych korzeni, z których wyrastają nasze postępki, a więc owego warunku doskonalenia czegoś poza nami, a tylko chce się być samemu „czystym", wewnętrznie pięknym. Więc jest to ideał w pewnym sensie estetyczny.

Etyka doskonałości łączy się często z etyką wyrzeczenia. Elzenberg świadom był jednak, że etyka wyrzeczenia nie musi się opierać na aksjologii wyrzeczenia tj. na założeniu, że samo wyrzeczenie się jest wartością finalną. Można bowiem traktować wyrzeczenie jako środek osiągania pewnych wartości (jako wartość instrumentalną) a wówczas etyka wyrzeczenia może iść w parze z różnymi formami etycznego hedonizmu [13]

Wyrzeczenie pojęte jako przezwyciężanie pożądania lub ogólniej jako samoprzezwyciężenie bywa też zalecane przez etykę wysiłku i bohaterstwa, która Elzenbergowi była szczególnie bliska. „Etyka — notował w dzienniku — jest nauką o mężnym zachowaniu się wobec bytu".[14] A gdy w roku 1914 powziął decyzję ochotniczego zgłoszenia się do Legionów Piłsudskiego w dzienniku zanotował kilka uwag, które świadczą, że wśród motywów tego postanowienia nie brakło też silnej potrzeby realizowania postulatu etyki wysiłku triumfującego nad instynktem samozachowawczym, oderwania się od siebie i wypowiedzenia swej treści wewnętrznej w działaniu. A w roku 1923 także w tym duchu pisał: „sens, treść i wartość świata są całe w tym oto czynie, wyrażającym mą duszę, taką jaka jest w tej oto chwili. Jeżeli już jakieś pojęcie szczególnie bliskie, to cóż? chyba «męstwo»: męstwo całej naszej postawy wobec istnienia" [15].

Ale sceptyk, który w nim często się odzywał, i czujny obserwator własnego życia wewnętrznego, dyktował mu na temat etyki wyrzeczenia także i takie słowa: „Kiedy w myśl buddyzmu czy stoicyzmu próbuję wykorzenić z siebie w s z e l k i e pragnienia, i kiedy powinien bym myśleć, jaki bym to bez nich był wolny i doskonale szczęśliwy, wtedy mnie właśnie ogarnia lęk... najzupełnięj wyraźny. Budda swemu wyzwolonemu obiecuje „radość niebiańską". Nad szczęśliwością swego mędrca szeroko rozwodzą się stoicy. Eckhardt i jemu bliscy mówią z zachwytem o tym swoim Bogu nieosobowym, Dobru z niczym nieporównanym, które się zdobywa za cenę wyzucia się ze wszystkiego; uczynienia w sobie »próżni« bezwzględnej. Ale... co czeka po tamtej stronie raz dokonanego przełomu? Czy zamiast tam obiecanej pełni nie przyjdzie

---

13 *Etyka wyrzeczenia. Czym jest i jak bywa uzasadniana*. W: *Wartość i człowiek*, s. 94 nn.

14 KI, s. 143.

15 KI, s. 144.

martwota?... Jeśli »umierając dla siebie« stanę się umarłym w ogóle?"[16]

W pewien sposób rozumianą doskonałość wewnętrzną skłonny był Elzenberg — jak wspomniałam — uznać za wartość estetyczną. Czyniąc tak sformułował na nowo stare, z tradycji greckiej wywodzące się zagadnienie wzajemnego stosunku piękna i dobra. Temu zagadnieniu poświęcił wiele uwag w ramach swych rozważań z zakresu aksjologii ogólnej i, po sformułowaniu licznych zastrzeżeń, mających zapobiec niebezpieczeństwu podporządkowania sztuki w pewien sposób rozumianym punktom widzenia etycznym oraz niebezpieczeństwu oceniania spraw ludzkich wyłącznie w kategoriach estetycznych, skłonny był — jak pisze — tezę o tożsamości piękna i dobra, rozumianego nie jako jakaś własność pochodna lecz jako pewna własność ostateczna uznać „za tezę rozsądną i w pewnym ograniczonym znaczeniu... słuszną".[17] By to swoje stanowisko uzasadnić, Elzenberg przeprowadza wiele subtelnych analiz, dotyczących podstawowych pojęć aksjologicznych i deontologicznych, i dochodzi do konkluzji, „że przez swą treść obiektywną «dobro» to wartość po prostu i «piękno» to po prostu wartość" a różnice między tymi kategoriami są subiektywne, uwarunkowane przez podmiot, wyznacza je bowiem „nasza własna postawa wobec war tości, w chwili gdy ją nazywamy «pięknem» lub «dobrem»[18] — postawa kontemplacyjna w pierwszym, powinnościowa w drugim wypadku.

Teoretyczne prace Elzenberga poświęcone sprawom aksjologicznym miały głębokie egzystencjalne korzenie. W autobiograficznym szkicu, pt. *Troska i myśl — o początkach mego filozofowania*, opublikowanym po raz pierwszy w roku 1959 w odpowiedzi na ankietę „Życie Szkoły Wyższej", napisał Elzenberg m. i. że gdy był młodym człowiekiem zdarzyło się, iż: „opadła mnie... z niesłychaną wprost siłą myśl o śmierci jako o unicestwieniu absolutnym i uczepiła się mnie jak szponami".[19] Dołączyły się do tego inne „stare jak myśl ludzka zmartwienia...: przemijanie wszystkiego, przyszła zagłada ludzkości, bezsilność ducha ludzkiego w kosmosie, bezsensowność życia w takich warunkach".[20] „Dla jednostki — pisał wyraźnie w roku 1950 — ... w każdym ustroju problemem problemów jest problem śmierci".[21] Tym, pesymizm rodzącym „zmartwieniom", przeciwstawiał swoją filozofię uparcie poszukującą ostatecznych,

16 KI, s. 320.
17 *O różnicy między dobrem a pięknem.* W: *Wartość i człowiek*, s. 13 n.
18 l. c., s. 16 i 19.
19 *Troska i myśl.* W: *Próby kontaktu*, s. 129
20 l. c.
21 KI, s. 354.

absolutnych wartości, któreby nadawały życiu ludzkiemu sens. W swych poszukiwaniach i osiągnięciach, będących ich wynikiem, czuł się niezmiernie i w sposób istotny samotnym. Toteż zagadnieniu tej nieuniknionej — jak sądził — ludzkiej samotności poświęcał Elzenberg wiele miejsca swego dziennika. Gdy w roku 1936 zadawał sobie pytanie, czym jest samotność duchowa i na czym polega jej ciężar, widział ją w tym, że przeżycia, które dla nas mają największą wagę, pozostają dla innych niedostępne. A jeśli nie odzwierciedlają się w żadnej innej świadomości poza moją, to stają się jak by nie istniejące. I „człowiek w tym znaczeniu samotny czuje się przekreślony". W tym odczuwał grozę równie „mroczną" jak „groza śmierci".[22] A w roku 1942 ujmował to zagadnienie w szerszym jeszcze aspekcie. Z żadną inną duszą — pisał — nie mamy wspólnego świata. „Nie tylko ja jestem samotny, ale i mój świat jest samotny śród niezmierzonej ilości światów rozdzielonych nieprzekraczalnym absolutem inności. To jest... ten ocean smutku rozlany nad oceanem piękności, to, co sprawia, że nie można umrzeć radośnie. Jakże więc należy umierać? — z miłością, miłością tego... »czego nigdy nie zobaczą dwie dusze"[23]. W dziesięć lat później, w roku 1952, powraca znów do tego tematu: „Oto tragizm: największe łaski życia stają się źródłem cierpienia przez osamotnienie, na które skazują... Najwyższe odmiany szczęścia niosą ten smutek, że nie można się nimi podzielić... jest się z nimi sam, i po prostu sam: odtrącony"[24]. Czy nie ma żadnej drogi przezwyciężenia tej samotności duchowej? W roku 1960 mówiąc o „religijnym" w pewnym sensie charakterze swej postawy stwierdzał, że z wyjątkiem najsurowszej, hinajańskiej postaci buddyzmu, w każdej religii przemyca się jakąś formę personifikacji, która „stanowi przełamanie naszej samotności w świecie. A przełamanie samotności, czy to nie jednak to coś najważniejszego, czego w religii szuka esencjalna słabość człowieka"? [25]

Świadom zasadniczej samotności człowieka i nieprzekazywalności świata najgłębszych własnych olśnień i osiągnięć bliźnim, Elzenberg nie rezygnował mimo to ani ze swej działalności pisarskiej — z owych „prób kontaktu", jak wymownie zatytułował jedną z ostatnich swych książek — ani z działalności uniwersyteckiego nauczyciela, jakkolwiek nie wahał się wyznać, że „pragnienie lub obowiązek wyjścia ze swoją myślą przed ludzi psuje całe szczęście

[22] KI, s. 235 n.
[23] l. c., s. 298.
[24] l. c., s. 362.
[25] l. c., s. 446.

myślenia"[26]. A czynił to chyba w przeświadczeniu, że posuwając naprzód badania naukowe i ogłaszając ich wyniki, stwarza się przez własne dzieło bodziec dla innych do dalszych własnych ich dociekań i przemyśleń[27]. Wszak i on w trudzie samotnych swych poszukiwań zakorzeniony był w pewnej tradycji myślowej. Mocno związany był od lat wczesnej młodości z duchem kultury francuskiej. Wychowany w szkołach szwajcarskich, lata studiów uniwersyteckich spędził w Paryżu studiując literaturę francuską, filologię klasyczną i estetykę; równocześnie zaś uczęszczał na wykłady filozofii Bergsona w Collège de France, Brocharda i Lévy-Bruhla w Sorbonie. W kręgu myśli Pascala, Maine de Birana, Bergsona pozostawał do końca życia. *Kłopot z istnieniem* (warto może zasygnalizować pewną przypadkową zbieżność tego tytułu z tytułem ostatniej książki Jean Cocteau *La difficulté d'être*) należy również do jakże rozgałęzionej rodziny różnych *journaux intimes*, w których od czasów *Prób* Montaigne'a wypowiadają się po dziś dzień najświetniejsze umysły Francji. Myśl filozoficzna starożytnej Grecji — zwłaszcza platonizm i stoicyzm — oraz filozofia hinduska tworzyły dalsze korzenie jego własnych dociekań: ostrożnych, krytycznych, czasem przepojonych wątpieniem lecz odważnie i nieustępliwie poszukujących odpowiedzi na najbardziej istotne pytania dotyczące człowieka i sensu jego istnienia.

Izydora Dąmbska

Kraków, czerwiec 1967.

---

26 l. c., s. 279.

27 Tworząc te dzieła tj. formułując rezultaty swych badań Elzenberg nieraz podkreślał swój pełen ustawicznego powątpiewania i wahania do nich stosunk. „Gdybym miał niezachwianą żelazną wiarę — pisał w roku 1929 — że istnieje rzecz taka jak słuszność absolutna i że tę słuszność ja posiadłem, sprawa byłaby prosta: rzucałbym swe ziarno na glebę". Ale tę wiarę we własną słuszność zdobywać było mu trudno: „Solidaryzowanie się z samym sobą; to właśnie jest u mnie zachwiane" (KI, s. 166). Niemniej przeto daleki był od rezygnacji z poszukiwań filozoficznych i ostro przeciwstawiał się pozytywistycznemu minimalizmowi. Charakteryzując postawę badacza taką, jaką uznał za swoją, pisał: „Wie on dobrze, że mu grożą setki zasadzek, że jego indywidualne szanse pomyłki są większe niż szanse wygranej; ma w najwyższym stopniu poczucie niepewności swoich wyników, ciągłego zagrożenia przez krytykę cudzą i własną, słowem nieustającego ryzyka. Ryzyko to jest zresztą jego radością... i postawa jego wobec „pozytywisty" jest trochę jak postawa żeglarza wiedzącego, że każdej chwili może iść na dno, wobec szczura lądowego... dlatego jest o s t r o ż n y" (*Estetyka jako dyscyplina wartościująca*. W: *Wartość i człowiek*, s. 41 n.).

ELŻBIETA SUJAK

REGRESJA POWOŁANIA

W pojęciu powołania można wyróżnić jakby dwie warstwy znaczeniowe. Warstwę zasadniczą a jednocześnie nadprzyrodzoną stanowi wezwanie pochodzące od Boga, wezwanie do określonej drogi życia, określonych zadań w dziele uświęcenia świata.

Drugą warstwę znaczeniową można nazwać psychologiczną. Zawiera ona treść bardzo bogatą, obejmującą zarówno określone wyposażenie psychiczne człowieka powołanego, jak i cały szereg procesów psychicznych, przeżyć, rozwoju, dojrzewania.

W tej właśnie warstwie psychologicznej powołania może się zdarzyć — i tylko w tej warstwie — proces, nazywany w psychologii regresją. Regresją nazywa się proces cofania się w rozwoju, od form dojrzalszych do prymitywniejszych, regresja stanowi przeciwieństwo rozwoju. Pojmując dynamicznie proces ludzkiego życia psychicznego, również ludzkiego przeżywania powołania, musimy liczyć się, że stanem najrzadziej spotykanym jest stan stabilizacji na jakimś poziomie, który praktycznie trwać może jedynie do najbliższego w życiu, nieuniknionego konfliktu. Bez względu na to, czy konflikt jest wielki czy pozornie drobny, zewnętrzny czy wewnętrzny — zmusza człowieka do konfrontacji i wyboru, a przez to samo do skoku rozwojowego lub regresji.

W swym psychologicznym znaczeniu powołanie podlega wszystkim prawom dotyczącym ludzkiego rozwoju czy procesów dążeniowych. Właśnie bowiem element dążenia jest w powołaniu najbardziej istotny, stanowi bowiem n a s t a w i e n i e n a c e l wyznaczony powołaniem: dążenie do uświęcenia i zjednoczenia z Bogiem. Psychologiczna zasada zwana gradientem celu mówi, że w miarę zbliżania się do celu wzrasta siła odziaływania celu, w miarę zwiększania się odległości słabnie.

Tymczasem jakby wbrew temu prawu, literatura zajmująca się psychologią powołania mówi wręcz o początkowym okresie gorliwości i późniejszym zwolnieniu procesu rozwoju. Tę pozorną

sprzeczność rozwiązać jest łatwo. Po prostu w okresie formacji, studiów seminaryjnych, bardzo silnie oddziaływuje emocjonalnie przybliżony cel bliższy: punkt dojścia, jakim są święcenia, śluby, oficjalne zatwierdzenie powołania. Punkt ten nie jest zbyt odległy ani w czasie ani w „przestrzeni psychicznej" — warunki konieczne do spełnienia są uchwytne, dostatecznie konkretne i przeżywane jako możliwe do spełnienia. Zresztą corocznie sprawdza się naocznie to „dojście" w życiu towarzyszy powołania.

Podobnie w pierwszych latach pracy nad sobą wyznacza się spontanicznie jakby takie punkty dojścia: opanowanie jakiejś zawstydzającej wewnętrznie i narażającej na kolizję z innymi wady, nabycie określonej zalety jak np. uprzejmości, umiejętności przepraszania itp. Nastawienie na cel jest bardzo naturalne u człowieka i we wszelkiej działalności na rzecz rozwoju wykorzystuje się właściwość zwaną gradientem celu, przybliżając go poprzez podział drogi na etapy, stwarzając cele pośrednie, które przez swoje oddziaływanie mobilizują zaangażowanie subiektywne człowieka w proces rozwoju. Dlatego dzieli się szkoły na klasy, lata nauki na semestry, wystawia coroczne świadectwa, punktuje każdy etap awansu. Te zewnętrzne akcenty mobilizujące jako punkty dojścia — na drodze powołania religijnego bardzo szybko się kończą. Wprawdzie wielcy nauczyciele życia wewnętrznego potrafili stworzyć coś zbliżonego do hierarchii punktów dojścia — za przykład można wziąć wielopiętrową „Twierdzę wewnętrzną" świętej Teresy — przecież jednak brak tym punktom akcentu zewnętrznego a odległość między poszczególnymi etapami dojścia staje się coraz to większa. Powstaje pozorny — a bolesny w przeżywaniu osobistym — paradoks: im bardziej maksymalistycznie pojęty cel dążeń — tym dalszy i tym mniejsze jego oddziaływanie w sferze psychologicznej.

Naturalne ludzkie nastawienie na „dojście" w sferze dążeniowej stanowi więc zagrożenie regresją powołania człowieka. Przezwyciężenie tego nastawienia jest niełatwe, a w dodatku nie jest na to „nastawiona" tradycyjna metodyka pracy nad sobą.

Właśnie w życiu religijnym sam rozwój powoduje pozorne oddalanie się celu. Prawidłowy rozwój samopoznania powiększa przestrzenie dzielące — przybliża wprawdzie Boga rozwój wiary, ale rozwój ten rozgrywa się poza życiem emocjonalnym, od którego zależy napięcie w postawie dążeniowej człowieka.

Do tego dotkliwego dla człowieka braku punktów dojścia dołącza się równie dotkliwe przeżywanie niepowodzeń, nieuniknionych na drodze powołania, uświadamianych tym częściej, im częściej i regularniej praktykuje się rachunek sumienia. Te niepowodzenia, nieuchronne przy najlepszej woli, podlegają prawu kumulacji, tzn. narastania, tworząc tzw. w psychologii b ł ę d n e k o ł o t r u-

dności. To błędne koło trudności powstaje w następujący sposób: Niepowodzenie, niedorastanie jakby do podjętych zadań, niespełnienie postawionych samemu sobie wymagań powoduje wzrost wewnętrznego nacisku, często również zwiększa się nacisk zewnętrzny ze strony otoczenia: zaakcentowanie wymagań, wzmożona kontrola. Tego typu naciski w badaniach psychologicznych okazały się czynnikami raczej hamującymi niż zwiększającymi sprawność działania, mimo zwiększonego wysiłku, który zresztą w konsekwencji, jak każde działanie pod naciskiem, znacznie szybciej wywołuje objawy zmęczenia. Niezależnie od tego, ponieważ skutki poprzednich trudności (wzrost napięcia, naciski) zwiększają trudności aktualnie, stają się źródłem dalszych niepowodzeń... W ten sposób błędne koło trudności toczy się niejako w dół, zmniejszając zarówno sprawność jak i szanse powodzenia.

Oczywiście nie zawsze powstaje to fatalne błędne koło. Najwyraźniej obserwuje się je przy zbyt napiętym, kurczowym niejako zwalczaniu silnie przeżywanej wady np. gniewliwości lub absorbującego nałogu. Nierzadko ostateczne rozpoznania takiego błędnego koła trudności wiąże się z rozpoznaniem psychonerwicy sytuacyjnej, wymagającej pomocy terapeutycznej.

Suma niepowodzeń wewnętrznych, niekiedy także zewnętrznych, przeobraża się stopniowo w mniej lub więcej uświadomione rozczarowanie życiem powołania. Rozczarowanie to zależy również i od tego, jakie poprzedzało je w okresie podejmowania powołania i formacji oczekiwanie. Oczekiwanie to — niekiedy mieszanina planów, postanowień i marzeń — pozostaje przeważnie niespełnione. Obalone zostaje doświadczeniem naturalne dla młodego człowieka przekonanie, że sukces jest wprost proporcjonalny do entuzjazmu, dobrej woli i wysiłku włożonego w prace. Może też zbyt często myli się znaczeniowo „owoce pracy" z „sukcesem w pracy".

Najtrudniejsze do znoszenia jest rozczarowanie sobą na wymarzonej drodze — tyle tylko, że to rozczarowanie najtrudniej się uświadamia. Człowiek przyzwyczajony do rozpatrywania zdarzeń życia od strony przyczyny-winy najchętniej poszukuje jej poza sobą. Stąd też rozczarowanie niejednokrotnie staje się rozczarowaniem środowiskiem, któremu przypisuje się winę za to, że oczekiwanie nie zostało spełnione. Z chwilą, gdy postawa pretensji się ustali, zagrożenie regresją powołania jest poważne. Wytarczy prześledzić głośne odstępstwa, manifesujące się wyjaśnieniami pełnymi oskarżeń pod adresem środowiska, wspólnoty powołania.

Podobną postawę wywołać może u ludzi, których dobre samopoczucie zależne jest bardzo silnie od akceptacji przez otoczenie

i uznania im okazywanego — odmowa tego uznania i akceptacji lub choćby tylko niedostatek tych tak potrzebnych im wartości.

Wszystkie te nieuniknione na drodze powołania przeżycia godzą w podstawową zasadę ludzkiego dobrego samopoczucia psychicznego, w tzw. zasadę algedoniczną. Zasada ta stanowi podstawowe prawo obrony ludzkiego dobrego samopoczucia. Działa w świetle świadomości, ale o wiele częściej poza świadomością. Dyktuje niezależne od człowieka zjawiska jak nastrój podstawowy, zachowania impulsywne, nieoczekiwane i zaskakujące nawet sam podmiot działania.

Impulsy te są zawsze celowe: zawsze działają w kierunku zdobywania, obrony lub odzyskania dobrego samopoczucia psychicznego jak i fizycznego. Dobre samopoczucie psychiczne zawiera w sobie niewątpliwie poczucie „bycia w porządku", poczucie własnej wartości, sukcesu. Każde zagrożenie w tym zakresie wyzwala impulsywne zachowania się zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne w postaci samorzutnych torów myślenia silnie zabarwionego emocjonalnie, zmierzającego do obrony dobrego samopoczucia. W prymitywnej sferze przeżywania ludzkiego dominuje tendencja do zadowolenia z siebie. Zasada algedoniczna jest niezniszczalna — dyktuje swoje racje na każdym poziomie życia, w każdym stanie, w każdym powołaniu. To ona dyktuje — po okresie zmagań z niepowodzeniami wewnętrznymi — zmniejszenie wymagań wobec samego siebie, to ona podsuwa z ciemnej nieświadomości — obrazy ludzi gorszych jako pocieszenie ratujące dobre samopoczucie. To ona wreszcie w toku wewnętrznego emocjonalnego monologu dyktuje porównania na korzyść, każe śledzić sukcesy zewnętrzne i wewnętrzne, wyolbrzymia je i utrwala w przeświadczeniu definitywnych zwycięstw, nierzadko nawet w przeświadczeniu własnej doskonałości.

Zasada obrony dobrego samopoczucia psychicznego nie jest równoznaczna z zakłamaniem wewnętrznym, choć może — w jaskrawych przypadkach sprzeczności między sądem człowieka o sobie a sądem jego otoczenia — prawie tak wyglądać jak zakłamanie wewnętrzne. Sytuacja, w której nad surowym realizmem spojrzenia na siebie bierze u człowieka górę podświadomy mechanizm obrony dobrego samopoczucia, nie tylko grozi regresją powołania — jest już stanem regresji w rozwoju człowieka, na jego drodze powołania. Stąd już tylko krok dalej do punktu, w którym ulega zakwestionowaniu sama droga życia — przyjęta kiedyś w pełnym znaczeniu jako powołanie religijne. Dalsze decyzje mają już zawsze tylko charakter zewnętrzny: pozostanie czysto „materialne", zrutynizowanie w zewnętrznych (już tylko „zawodowych") czynnościach, czy odejście. W tych ostatnich decyzjach głos mają najczę-

ściej przede wszystkim takie cechy osobowości jak inicjatywa, zdolności przystosowawcze człowieka czy propozycje lub wręcz nalegania z zewnątrz. Tym naleganiem z zewnątrz może być dla człowieka, którego powołanie wymaga życia w celibacie, ludzka miłość popędowa, współcześnie bardziej niż kiedykolwiek przeżywana jako kompensacja, pocieszenie upokorzonego niepowodzeniem i zachwianego w swym pragnieniu bycia wartością w oczach ludzkich człowieka, o wiele bardziej właśnie pocieszenie — aniżeli powołanie życiowe, zadanie postawione przez Boga.

Gdy się mówi „niepowodzenie", trzeba brać stale pod uwagę niewymierność obiektywną tego pojęcia. Niepowodzenie posiada tylko wymiar wewnętrznego przeżycia, choć obiektywnie może mieć wszystkie cechy sukcesu, punktem odniesienia jest bowiem pragnienie subiektywne przeżywającego — tajemnicze i najściślej osobiste. To zastrzeżenie jest konieczne dla zrozumienia, jak często podlegają regresji i załamaniu się drogi powołania ludzi także nieraz uzdolnionych i pełnych sukcesów, nie tylko zewnętrznych.

Istotne losy powołania, nawet w swej warstwie czysto psychologicznej, nie dają się łatwo przewidzieć. Nie sposób „przepowiedzieć", czyje przeżywanie zamknie się w fatalnym błędnym kole trudności, lub też rozpocznie swoje działanie zasada obrony dobrego samopoczucia psychicznego, zrywając kontakt z rzeczywistością życia wewnętrznego a następnie ze wspólnotą braci w powołaniu. Wydaje się raczej, że los człowieka na jego drodze powołania osłonięty jest tajemnicą, ukrytą w głównej warstwie znaczeniowej pojęcia „powołania" — a realizującą to powołanie w nadprzyrodzonej więzi człowieka z Bogiem.

Elżbieta Sujak

EMIL ZELLER

WIERNOŚĆ I WOLNOŚĆ

Rozważania o powołaniu mogą mieć charakter ściśle teologiczny: pontyfikaty ostatnich papieży (od Piusa X począwszy) są terenem wielkiej dyskusji właśnie nad teologią powołania, dyskusji, której ślady znajdujemy np. w kodeksie prawa kanonicznego.[1] Lecz obok teologii możliwa jest też jakaś fenomenologia powołania, analiza

---

[1] Dyskusja ta dotyczyła problemu „mistycznego" charakteru powołania. Czy potrzebna jest świadomość specjalnego wezwania bożego do kapłaństwa, czy też wystarczy powołanie przez biskupa? Kodeks stoi na stanowisku bardziej kościelno-administracyjnym, liczne wypowiedzi papieskie natomiast podkreślają nadprzyrodzony i bezpośredni niejako charakter powołania.

wykraczająca jednak poza czysto „kliniczną" psychologiczną obserwację, usiłująca uchwycić pewne istotne elementy zjawiska powołania. Analizę taką można by rozpocząć wychodząc od modelu wziętego ze stosunków międzyludzkich. Potem wyniki jej spróbowałoby się rozszerzyć na powołanie religijne, widziane w świetle wiary — a więc powołanie, w którym pośrednio lub bezpośrednio jedną ze stron jest sam Bóg.

Nie przeprowadzimy tu takiej analizy w sposób systematyczny i kompletny. Chcemy jedynie zasugerować możliwości, jakie ona otwiera i poczynić kilka praktycznych spostrzeżeń.

POWOŁANIE JAKO RELACJA MIĘDZYLUDZKA, MIĘDZYOSOBOWA

Można być powołanym do służby wojskowej czy do pełnienia funkcji ławnika. Aktu powołania dokonuje kompetentna władza. W skrajnym wypadku może się ona posłużyć po prostu losowaniem. Istotnym elementem sytuacji jest tu społeczna potrzeba, którą każdy dorosły obywatel w zasadzie powinien być gotowy zaspokoić — w miarę swoich możliwości (może okazać się, że te możliwości np. w wypadku kalectwa czy uprawianej działalności przestępczej, są niewystarczające. O tym także decyduje władza, która organizuje w państwie służbę wojskową czy wymiar sprawiedliwości). Ten typ powołania ma charakter skrajnie nieosobowy. I powołujący i powoływany działają w swym charakterze urzędowym. Na przeciwległym biegunie leży powołanie najściślej osobiste, którym jest szukająca wzajemności miłość. Także powołanie do spełnienia określonej funkcji w życiu konkretnej, niezbyt wielkiej wspólnoty może być powołaniem osobistym. Takim jest na przykład powołanie rodziców czy spontanicznych przywódców grup młodzieżowych.

POWOŁANIE JAKO ZAFASCYNOWANIE WARTOŚCIĄ

We wszystkich przytoczonych wyżej wypadkach może być o nim mowa. Kandydat na żołnierza czy ławnika dobrowolnie godzi się pełnić te obowiązki, ponieważ leży mu na sercu obronność kraju, czy przestrzeganie praworządności. (Z drugiej strony motywem zgody może być też konformizm: gdy powołuje władza, często łatwiej jest zgodzić się niż nie zgodzić).

Przejęcie się wartością występuje wyraźniej jeszcze, gdy chodzi o powołanie osobiste: odpowiadamy miłością na miłość, jeśli osoba miłująca ucieleśnia dla nas takie czy inne wartości, względnie sama tę wartość stanowi [2].

---

2 Por. E. Schillebeeckx, *Roeping, levensontwerp en levensstaat* w „Tijdschrift voor Geestelijk Leven" 17 (1961), 471—520.

STRUKTURA POWOŁANIA

Niezależnie od tego, w którym aspekcie je rozpatrujemy, powołanie z reguły składa się jakby z dwóch „części", ma strukturę dialogu — wezwania i odpowiedzi (wartość jest także wezwaniem: wartości obowiązują, pociągają, domagają się przyswojenia, realizacji, służby). Człowiek pełni swoje powołanie wykonując różne czynności, praktykując określony zawód. Pewne powołania obejmują całość życia, są w nim wszechobecne — szczególnie jest to uderzające, gdy chodzi o miłość małżeńską i rodzicielską. W realizacji powołania współpracują ze sobą wezwania ze strony wartości i osób oraz odpowiedź, interpretacja jaką im wezwany człowiek nadaje. Nawet funkcję ławnika można — akceptując powołanie — pojmować różnie, między innymi zależnie od tego, jaką koncepcję wymiaru sprawiedliwości uznajemy za słuszną.

Wydaje się, że w kwestii powołania ustawicznie mamy do czynienia z subtelną grą tych trzech czynników: wezwań wartości, wezwań osób i ludzkiej odpowiedzi. Dlatego też powołanie jest czymś ogromnie dynamicznym. Zmienia się wraz z człowiekiem i otaczającym go światem, poddane jest rytmowi przemian środowiska.

GROŹBA ALIENACJI

Powołanie usztywnione, pojmowane ciasno, uwięzione w drobiazgach szybko staje się krępującym wzrost pancerzem. Trzeba się z niego czy z nich kolejno wyzwalać, jak wąż z martwego naskórka.

Powołanie, które zachowało strukturę dialogu, jest czynnikiem wzrostu a nie hamulcem. Człowiek rośnie, ponieważ słucha wezwań stawiających go wciąż wobec nowych wymagań.

Do istoty powołania należy to, że nie jest ono obcowaniem z ideałem, który sami sobie postawiliśmy, lecz jest wyjściem poza siebie, ku temu, co nas wzywa. Czasem na przekór temu, czym jesteśmy, choć zarazem w najgłębszej z tym zgodzie. Jak wszystko co najgłębiej ludzkie, być powołanym to sytuacja paradoksalna.

Oczywiście możliwa jest i często występuje alienacja powołania. Np. miłość kobiety jest dla mężczyzny powołaniem. Ale jak często zamiast obcować z tą rzeczywistą kobietą, która jest czymś niezwykle bogatym i wzywa do wielu rzeczy — mężczyzna zapatrzony jest w to, co sobie naiwnie wyobraża jako swoją „męską rolę", a co może być zaledwie ułamkiem rzeczywistego powołania, lub w ogóle fikcją. W miejsce wezwania podstawia on coś, co jest jego własnym, często wątpliwym, wynalazkiem. Dialog ustaje i powołanie może być zmarnowane, choć jeszcze trwa jako możli-

wość, jako szansa. Póki ten, kto daje odpowiedź fałszywą lub nie na temat, jest — mimo wszystko — nadal kochany.

MODEL DYNAMICZNY

Wezwanie ze strony wartości jest zawsze czymś mniej lub więcej ogólnym. Osoby stawiają wymagania bardziej konkretne. Praktyczny model realizowanego powołania człowiek wybiera względnie konstruuje sam, choć przy współpracy i pod wpływem swego środowiska. Ten model musi ulegać zmianom. Zasięg ich zależny jest ściśle od tempa ewolucji całego społeczeństwa i mniejszych wspólnot, z którymi jesteśmy związani. Coraz trudniej dziś spodziewać się, że przemyślany i przewidziany we wszystkich szczegółach model będzie mógł być realizowany dłużej niż przez kilka miesięcy. Tylko jedno wiadomo: wszystko i tak będzie inaczej. To dobrze — byleby to „inaczej" nie naruszało wierności — wobec wartości i wobec osób. Tu właśnie mamy jedno z ognisk konfliktu.

WIERNOŚĆ WOBEC WARTOŚCI — WIERNOŚĆ WOBEC OSÓB

Wierność jest ścisłym korelatem powołania. Ale czasem pogodzenie wierności wobec wartości z wiernością wobec osób wydaje się niemożliwe.

Zaangażowanie w jakąś sprawę przeważnie dokonuje się w imię wartości i pod wpływem osób, z którymi łączy nas żywa więź przyjaźni, wdzięczności i uznania. W toku wspólnej pracy ta osobista więź jeszcze się zacieśnia. Ludzie stają się naprawdę „członkami jedni drugich".

Weźmy na przykład zespół naukowy pracujący pod kierunkiem profesora, cieszącego się wielkim autorytetem. Współpracownicy zawdzięczają mu bardzo wiele — cała niemal ich formacja intelektualna jest jego dziełem. Nie tylko formacja czysto naukowa — wprowadzając młodzież w pracę twórczą profesor sam uczył krytycyzmu, był przykładem bezkompromisowego zaangażowania wobec prawdy. Przeciwstawiał się postawie konserwatywnej, tak w nauce, jak i w ściśle z nią zrośniętym życiem osobistym. Wpajał też innym przekonanie, że bezustannie trzeba iść naprzód nie oglądając się zbytnio na koszty. Tak minęło kilka lub kilkanaście lat. Niektórzy z uczniów profesora pozostali tym, czym byli u początku współpracy: pomocnikami, których satysfakcją jest sam udział w pracach profesora. Ale inni, naśladując jego własną postawę, wytrwale idą naprzód. Ze wspólnych prac wyciągają wnioski, których profesor nie przewidywał. Czasem zaprzeczają jego tezom, zawsze idą w nich dalej. Czują się jak u siebie w domu w nowych dla niego dziedzinach, nie zawsze liczą się z jego zda-

niem. We wzajemne stosunki wkrada się obcość. Ten kto był kiedyś „nieortodoksyjny" i „zbyt śmiały" — dziś o to samo oskarża swoich wychowanków, staje się rzecznikiem postawy konserwatywnej. Wieloletni współpracownicy stają wobec konfliktu. Ich odejście z zespołu byłoby osobistym ciosem dla profesora i poważną stratą dla nich samych. Przywiązanie do osób radzi pozostać. Ale przecież wartość zespołowej pracy, jaką prowadzili, polegała właśnie na bezkompromisowym szukaniu prawdy, odwadze kwestionowania... Właśnie te wartości były podstawą autorytetu profesora. W imię tych wartości trzeba teraz ten autorytet podważyć czy pominąć — i tym samym zranić osobę.

Powstaje kwestia: na czym polega powołanie — w tym wypadku do pracy naukowej w zespole. Czy wezwanie wartości ma przeważyć nad zaangażowaniem wobec osób? Nawet wybrany przez nas przykład — gdzie konflikt usytuowany jest w sferze emocjonie nie najgorętszej — wskazuje dość dobitnie, że sprawa jest trudna.

Rozwiązanie sytuacji konfliktowej wymaga głębokiej refleksji. Nieraz chodzi o prawdziwą rewizję powołania, już nie tylko form jego realizacji, lecz samej istoty. Taka rewizja rzutuje także wstecz — dawne decyzje ukazują się w nowym świetle. Ale to wszystko nie zwalnia z obowiązku i potrzeby lojalności wobec osób. Dlatego konflikt jest tragiczny i w każdym rozwiązaniu obecne jest cierpienie.

ROZSZERZANIE HORYZONTU

Konflikt zmusza do analizy swego konkretnego powołania zawodowego i osobistego w szerszym kontekście powołania obywatelskiego i ludzkiego.

Jest chyba psychologicznym faktem, że ludzie na ogół przeżywają problem powołania nie w tych kategoriach ogólnych, lecz dopiero w zetknięciu ze szczegółowym wyborem. Czy mam zostać lekarzem czy księdzem? Czy mam ożenić się z tą kobietą? Czy mam wybrać łatwą ale nudną pracę doktorską, czy też zdecydować się na ryzykowną naukową przygodę?

Póki sprawa jest bezkonfliktowa, dialog na tym poziomie wystarcza. Bywa jednak, że konflikty pojawiają się o wiele później, gdy wybór już dawno zapadł, a wraz z nimi przychodzi szersza i głębsza refleksja. Nigdy nie jest na nią za późno, tyle że na tym bardziej zaawansowanym etapie refleksja będzie uziemniona przez wcześniejsze wybory, już *de facto* nieodwołalne — mało kto rozpocząwszy pracę zawodową może ją rzucić, by studiować co innego, itd. Ale uziemniona refleksja może być płodna: mamy

jeszcze przed sobą szanse wyboru, np. między różnymi koncepcjami pracy zawodowej. Poniekąd proces kształtowania się powołania tak właśnie musi wyglądać — taka jest klasyczna dynamika powołania, które nie stało się martwym naskórkiem: ciągłość zaangażowania wobec wartości i wobec osób, a zarazem nieustanna rewizja samych jego podstaw. Istnieje we mnie jakaś podstawowa troska, jakieś nieodwołalne „tak" — muszę więc stale pytać, do czego mnie ona dziś zobowiązuje, do czego jestem przez nią wezwany.

Nie ma przepaści między powołaniem ludzkim a powołaniem boskim. Bóg powołuje nas przez ludzi i w obrębie międzyludzkich stosunków. Jednak widziane w świetle wiary powołanie boskie stanowi nowy wymiar, zmienia wszystko, choć wszystko czasem pozostaje jak było. Mówiliśmy dotąd o powołaniach ludzkich. Wszystko to stosuje się jakoś i do powołań religijnych, w których element wezwania samego Boga jest uświadomiony, wyraźny, nazwany po imieniu. Nie będziemy więc stawiać wszystkich kropek nad i. Ograniczymy się tylko do niektórych kwestii, tytułem przykładu.

POWOŁANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE A POWOŁANIE DO KAPŁAŃSTWA WZGLĘDNIE DO ŻYCIA ZAKONNEGO

Być chrześcijaninem — to być powołanym, nie tylko do zjednoczenia z Bogiem, lecz także do współdążenia do Boga w konkretnym historycznym Kościele, na przykład Rzymsko-Katolickim.

Poza krajami misyjnymi problem powołania do chrześcijaństwa i do życia w konkretnym Kościele rzadko bywa świadomie przeżywany jako taki. Częściej jest on tylko tłem innych wyborów życiowych. Często się zdarza, że ktoś dochodzi do wniosku, że jego powołaniem jest potraktować wiarę i Kościół poważniej niż to czyni jego otoczenie. Te objawy zainteresowania religią i wiarą niesłusznie są interpretowane (czy to przez tego samego człowieka czy przez jego duchowych przewodników) jako znak powołania zakonnego czy kapłańskiego.

Przyszły kapłan czy zakonnik musi traktować Kościół poważnie i cenić kapłaństwo, ale nie każdy gorliwszy chrześcijanin, który to czyni, musi zostać kapłanem, żyć w celibacie, itd. Zapewne każdy w pewnym momencie powinien zadać sobie pytanie, czy nie jest wezwany, by służyć w ten właśnie sposób. Ale jest wielkim nadużyciem, jeśli otoczenie stawia sprawę tak jakby wybór kapłaństwa czy życia zakonnego był z reguły probierzem pełnego, całkowitego, „doskonałego" zaangażowania wobec Boga i Kościoła. Jakby ten, kto wybiera inaczej, tym samym nieuchronnie

sprzeniewierzał się swoim dobrym początkom, wybierał choćby dobro ale „mniejsze". Powołania kapłańskie i zakonne są konkretyzacją powołania chrześcijańskiego, ale nie obowiązkową i nie jedyną. Kościół nie składa się z kapłanów, zakonników i „reszty" (która nie dorosła).

POWOŁANIE KAPŁAŃSKIE

Powołanie kapłańskie nie jest powołaniem do realizowania własnej (nawet chrześcijańskiej) „doskonałości". Księża mogą a nawet koniecznie powinni być aktywnymi członkami „Ligi nie dążących do doskonałości" [3].

Specyfika powołania kapłańskiego to *diakonia* w imię Chrystusa — służba wspólnocie wiernych.

Jest tu apel wartości, różnie ujmowany, bo oczywiście jest wiele typów powołania kapłańskiego.

W powołaniu świadomie religijnym wartością, która wzywa, jest Bóg. On także jest wzywającą osobą. Wydaje się jednak, że gdy chodzi o powołanie kapłańskie Bóg jawi się szczególnie jako wartość-dla-innych, wartość-dla-wspólnoty. Jednocześnie czynnikiem powołującym kapłana, i to czynnikiem absolutnie niezbędnym, jest wspólnota: nie ma samozwańczych powołań kapłańskich, bo nikt nie może być kapłanem dla samego siebie. Bóg jako osoba wszedłszy w ludzki świat w Chrystusie powołuje przez Kościół.

Obecnie — mimo pewnych reform — powołanie przez Kościół ma wciąż charakter dość administracyjny. Nie sprzyja to głębokiemu przeżywaniu wspólnotowości powołania — zwłaszcza u jego tak ważnych początków (lata seminaryjne, gdy dyspozytorami powołania są profesorowie i inni wyznaczeni przez biskupa kuratorzy...). Element wspólnotowy może odegrać pewną rolę, gdy

---

[3] „W zestawieniu z warunkami rozwoju człowieka przez zaangażowanie w służbę w ogólnoludzkim dziele przemiany świata, sugerowane przez metodę ascezy traktowanie świata i ludzi jako okazji do ćwiczenia się w cnotach, uparte stawianie zasady własnego rozwoju na pierwszym miejscu przed zasadą twórczości (...) zdaje się być utrwaleniem na całą drogę życia postawy młodzieńczej, tego okresu, w którym świeżo odkryta świadomość własnego rozwoju każe podejmować próby wzmożenia własnych sił przez współzawodnictwo — dopóki życie nie postawi przed młodym człowiekiem obowiązku służby lub twórczości, dopóki nie stanie się on w jakimś punkcie świata potrzebnym albo nawet na przeznaczony sobie czas — niezbędnym." Taki pisze dr Sujak w 154 numerze „Znaku" (*Droga ku dojrzałości*). Postulat „nie dążenia do doskonałości" oznacza więc tutaj przezwyciężenie młodzieńczego egocentryzmu, wyjście poza zaprzątanie sobie głowy wciąż od nowa własnym stanem duchowym, otwarcie swego wnętrza ku innym, troskę o to by służyć jak najlepiej.

chodzi o pierwszy wybór kapłaństwa — przed rozpoczęciem studiów. Potem na ogół zanika całkowicie, młody człowiek wchodzi w tryby machiny kościelnej. Wspólnota może pojawić się znowu dopiero w momencie duszpasterskiego kontaktu, o ile jest dostatecznie głęboki. Po studiach seminaryjnych konieczny jest okres swego rodzaju rehabilitacji czy adaptacji psychicznej do warunków, w których wierni i ich kapłani żyją w Kościele. W tych właśnie warunkach trzeba konkretnie służyć wspólnocie wiernych, bo w nich Bóg ma się jawić ludziom jako wartość-dla-nich, poprzez posługę kapłańską i życie kapłana. To bynajmniej nie jest proste. Ten właśnie okres jest epoką twórczych lub destrukcyjnych konfliktów między wiernością wobec wartości i wobec osób, trudną epoką, kiedy powołania popadają w regresję.

Kto za to odpowiada? I kto może coś pozytywnego zdziałać?

Drugie pytanie jest chyba mniej demagogiczne, dlatego nim wyłącznie się zajmiemy. Zresztą współodpowiedzialność wszystkich za tych, co służą lub powinni służyć wszystkim, nie ulega kwestii.

WNIOSKI

Nie można wprawdzie utożsamiać konfliktu z niepowodzeniem, ale bardzo często niepowodzenia są czynnikiem, który zwraca uwagę na istnienie konfliktu. Niepowodzenie jest okazją do nowego kontaktu z rzeczywistością. To niepowodzenia przesądzają o doświadczeniu i o losach teorii. Działając spodziewamy się określonych efektów, poniekąd je zakładamy; gdy takowe nie następują, przeżywamy wstrząs — rzeczywistość jest *inna*. Ta jej inność może budzić dziecinny gniew, człowiek czuje się obrażony przez fakty. Niepowodzenie może jednak być również okazją do głębszego, ciekawszego dialogu (cóż by to był za dialog, gdyby druga strona — rzeczywistość pozapodmiotowa stale nam potakiwała?). Ale spokojny i owocny dialog z rzeczywistością jest możliwy jedynie wtedy, gdy nasza postawa jest dostatecznie elastyczna, gdy świadomie chcemy nie tylko kształtować świat ale i swoje własne działanie gotowi jesteśmy zmieniać. Usztywnienie programu jest zabójcze. Powołanie usztywnione *musi* ulec regresji. Konkretnie: ten, kto ma służyć wspólnocie wierzących jako jej kapłan-duszpasterz, musi mieć całkiem spory margines swobody działania. Nie może być z góry przywiązany i zdeterminowany do jednej (być może już nieaktualnej) roli społecznej, nastawiony wyłącznie na nią. A więc okres formacji nie powinien sugerować jednego gotowego, „wypróbowanego” modelu przyszłego kapłań-

stwa[4]. Kapłan, nawet już wyświęcony, jest u progu poszukiwań. Może byłoby dobrze, gdyby, zgodnie z zaleceniami soborowymi, to szukanie mógł zacząć i prowadzić już w okresie studiów lub nawet przed nim (praktyki duszpasterskie). Skoro tak dawniej nie było, trzeba dziś umożliwić poszukiwania tym, co już są wyświęceni. To wymaga atmosfery zaufania a nie podejrzliwości, współpracy ze strony przełożonych kościelnych, a przede wszystkim długofalowej polityki personalnej. Bieżące potrzeby nie mogą zawsze mieć pierwszeństwa przed przyszłością ludzi, diecezji i Kościoła[5]. Konieczny jest personalizm we wzajemnych stosunkach, także hierarchicznych. Tylko on może stworzyć szanse pracy zespołowej, bez której na dłuższą metę można się spodziewać tylko mniej lub więcej oczywistych niepowodzeń.

Rzeczą niezmiernie istotną jest poszanowanie osobistego sumienia kapłanów. Ostatecznie i w duszpasterstwie — które jest jego a nie cudzą czynnością — kapłan musi się kierować własnym sumieniem, nie może go zastąpić sumieniem swego biskupa, czy papieża. W skrajnych wypadkach niezgodności dyrektyw sumienia czasowa lub trwała rezygnacja z pełnienia obowiązków kapłańskich może być jedynym uczciwym wyjściem.

Jeśli personalizm nie jest dominującą cechą wzajemnych stosunków między kapłanami a władzą kościelną — trudno się dziwić oskarżeniom tych, co odchodzą. Odejścia nie są wesołe. A nawet gdy są motywowane infantylnie — to czy ten infantylizm nie jest właśnie owocem i reliktem okresu instytucjonalnej formacji, która nie przygotowała do dialogu z rzeczywistością?

Czy wynika stąd, że „zrobić coś" mogą tylko władze kościelne? Chyba nie jest to wniosek słuszny. Wspólnotowy element powołania kapłańskiego jest czynnikiem ogromnie istotnym dla rozwiązywania czy raczej przezwyciężania konfliktów powołania. „Wspólnotowy element" — to po prostu miłość w stosunku do osób, z którymi wiążą nas wartości, wspólnota powołania.

Jest bardzo ważne, by kapłani mieli żywe poczucie wspólnoty powołania z wiernymi, którym służą, a nie tylko między sobą czy wobec biskupa. W tym właśnie świeccy mogą im bardzo dopomóc, układając wzajemne stosunki ze swymi kapłanami

---

[4] Kto wie czy nie najlepszym jest rozwiązanie przyjęte przez Episkopat niemiecki, w którym studia filozoficzne i teologiczne dopiero od pewnego momentu zorientowane są definitywnie ku przyszłemu kapłaństwu tych co je podejmują. Przez pierwsze lata kształci się po prostu dojrzałych chrześcijan, którzy zamierzają podjąć bardziej odpowiedzialne obowiązki w Kościele.

[5] Por. uwagi na ten temat w artykule J.M.R. Tillarda OP *Władza w życiu zakonnym*, „Znak" nr 153, s. 329—331. Autor mówi wprawdzie o stosunkach w zakonach, ale ma to zastosowanie także do polityki diecezjalnej.

na płaszczyźnie ludzkiego i chrześcijańskiego braterstwa. Przyjmując posługiwanie kapłańskie jako dar, nie tylko samego Chrystusa, nie tylko Instytucji, lecz i osoby, danego konkretnego człowieka. Przyjmując ten dar krytycznie, choć z miłością — stale powołując swoich kapłanów do czegoś więcej.

Właśnie taki kontakt jest lekarstwem na „regresję". Oczywiście nie chodzi tu o moralizowanie, o odwrócenie roli: teraz my świeccy weźmiemy się do kazań... Mając doświadczenie, powinniśmy być mądrzejsi: nam samym kazania mało na ogół dają. Tym, co ożywia gasnące powołania kapłańskie, są nasze głębokie wewnętrzne potrzeby, nasze oczekiwania, nie teoretyczne a praktyczne. Kapłani muszą nam być potrzebni i musimy umieć ich potrzebować. Wtedy będą nam dani, wychowamy ich sobie. Są dla Chrystusa — tak, ale Chrystus jest dla nas. A dla świata — aby mógł uwierzyć — jesteśmy razem.

Emil Zeller

PIET SCHOONENBERG

O B E C N O Ś Ć

Etymologia słowa „obecność" (łac. *praesentia*, franc. *présence*), wyraża bardzo dobrze jego głębokie znaczenie. *Pre* znaczy „naprzeciw", lub „w obecności", a *ens*, od *esse*, znaczy — „być", czyli być obecnym znaczy być z kimś, czy przy kimś czy naprzeciwko albo wobec kogoś. Przeciwieństwo tego słowa — nieobecność (łac. *absentia*, franc. i ang. *absence*) zbudowane jest podobnie. *Ab* znaczy „w oddaleniu od", (*ens*, od *esse*, znaczy „być"), czyli być nieobecnym znaczy być w oddaleniu od kogoś lub czegoś. To, wobec czego ktoś jest obecny, może być dosyć nieokreślone, jak na przykład świat czy życie. Dlatego słowo „zaprezentować" — „nadać obecność" ma to samo znaczenie co „sprawić by zaistniało". Używa się określenia „zaprezentować sztukę", i to znaczy „dawać sztukę", sprawiać by zaistniała dla kogoś innego. Najczęściej jednak to, wobec czego ktoś jest obecny, przedstawia się bardziej konkretnie jako jakieś miejsce czy rzecz. Może to być także jakaś osoba czy zdarzenie. Dlatego obecność implikuje bliskość przestrzenną. Jest to jednak bliskość, która może być brzemienna w znaczenie. To, że książki moje są obecne, znaczy, że są pod ręką i że są mi pomocne. Moja obecność na zebraniu ma jakiś wpływ. Moja obecność na spotkaniu towarzyskim jest dowodem mego zżycia z daną grupą ludzi, a moja obecność w pobliżu kogoś drugiego — wspiera go. W przyjaźni dąży się do wzajemnej obecności. Można określić ściśle aspekty obecności i nieobecności, i może być tak, że ktoś jest obecny pod jednym względem, a nieobecny pod drugim. Mogę być obecny, ale w sposób roztargniony, „być nieobecny duchem", i twarz moja wyrażać może „nieobecność", nieuwagę. Mogę siedzieć przy czymś, ale „być daleko". Coś wręcz odwrotnego pisze Paweł w liście do Koryntian (5, 3): „Ja wprawdzie nieobecny ciałem, ale obecny duchem, już jakby obecny osądziłem tego, który tak uczynił".

Słowo „obecność" może mieć podwójną konotację. Z jednej strony może mieć znaczenię przestrzenne, z drugiej może mieć znaczenie czasowe. (W języku holenderskim istnieją dwa osobne słowa na określenie obecności czasowej i przestrzennej — *tegenwoordig* i *aanwezig*). Możemy na przykład powiedzieć, że „obecny kierownik" jest w tej chwili nieobecny. Trzeba chyba też dodać,

---

Fragmenty artykułu *Presence and the Eucharistic presence* „Cross Currents", XVII no 1 (1967). Oryginał holend. w „Tijdschrift voor Theologie", 1966.

że w języku współczesnym słowa „obecność" używa się w odniesieniu do stosunku osób. Nie powiedzielibyśmy na przykład, że „wiersz został odczytany w obecności biurek", lecz możemy powiedzieć, że został odczytany w obecności jakiejś osoby czy zgromadzenia. W filozofii personalistycznej Marcela słowo „obecność" ma wydźwięk niemal mistyczny, tak jak słowo *Anwesenheit* u Heideggera. U Marcela *présence* występuje niemal wyłącznie w sensie bliskości, „bycia razem", komunikacji między osobami. Także w głoszeniu Słowa Bożego i w teologii, słowem „obecność" określa się szczególnie zbawicielską obecność Boga, Chrystusa, Ducha Świętego, w Kościele, czy w świecie, czy w życiu osobistym.

Słowo „obecność" znaczy więc dla nas „stosunek kogoś czy czegoś do kogoś czy czegoś innego". Stosunek ten polega na „byciu tuż przy", czy „byciu wobec lub naprzeciwko", czy „byciu w". W całej tej skali znaczeń wyróżnimy tutaj dwie dziedziny, mianowicie obecność p r z e s t r z e n n ą i o s o b o w ą (oraz przestrzenną i osobową nieobecność). Dana rzecz czy ciało (a także dany człowiek w tej mierze, w jakiej jest ciałem lub rzeczą) są obecne przestrzennie wobec innych rzeczy czy ciał przez to, że ich dotykają, że są tuż przy nich, że znajdują się do nich w określonym stosunku. Dana osoba jest obecna osobowo wobec drugiej, czy z nią czy dla niej przez to, że wchodzi z nią w kontakt, w komunikację, szczególnie gdy jest to komunikacja wzajemna. Używamy tu terminów „przestrzenna" i „osobowa", nie zaś „cielesna" i „duchowa", bo słowo „przestrzenny" wskazuje na aspekt ilościowo fizyczny, w którym rozpatrywać możemy również ludzkie ciało, gdy tymczasem słowo „cielesny" mogłoby odnosić się również do żywego, spersonalizowanego ciała istoty ludzkiej. Słowo „osobowy" objąć może „cielesność" w tym ostatnim sensie, nie sprawia zaś wrażenia „bezcielesności", jak słowo „duchowy".

Określiwszy najogólniejsze cechy dwu rodzajów obecności, przejdźmy teraz do dalszego omówienia różnic i związków między obecnością przestrzenną a osobową.

OBECNOŚĆ JEST KOMUNIKACJĄ

W powyższym opisie naszego rozumienia obecności była kilkakrotnie mowa o wpływie, o pomocy, o współżyciu i o wzbogacaniu osoby, wobec której jesteśmy obecni. I istotnie współczesny, personalistyczny sens tego słowa zawiera zawsze element komunikowania czegoś, czy też ściślej komunikowania siebie drugiej osobie i otrzymywania od niej tego samego w odpowiedzi, a to jest już z kolei otwarciem się wzajemnym, udostępnianiem siebie, samo-komunikacją. Nie ogranicza się to jednak tylko do obecności oso-

bowej. Coś podobnego stwierdzamy nawet w obecności przestrzennej. Pomiędzy dwoma przedmiotami, które się dotykają, zachodzi akcja i reakcja, a wynikiem tego doświadczenia jest wzajemne przyleganie. Mamy zwyczaj sądzić, że rzecz materialna jest obecna dla innej rzeczy tylko przez to, że się z nią styka, przez to, że obie są związane jedną strefą, w której leżą. Albo jednak pojmować będziemy to wzajemne stykanie się w sposób bardzo konkretny, uwzględniając tym samym działanie akcji i reakcji, i wtedy możemy rzeczywiście twierdzić, że rzeczy są sobie nawzajem obecne przez sam fakt, że się stykają, albo też styk ów pojmiemy tylko ilościowo, to już jednak żadnej obecności nie daje, a daje tylko nieobecność, gdyż jeden przedmiot po prostu przestaje być w punkcie gdzie zaczyna się drugi. Tak więc obecność rzeczy materialnych zawiera w sobie zawsze interakcję aktywności i pasywności, mimo że na pierwszy rzut oka zdawać się może, że w grę wchodzi tylko bezwładne leżenie obok siebie. Aktywność owa nie występuje gdy przedmioty już są wobec siebie obecne, lecz właśnie ona sprawia że występuje obecność rzeczywista. Nie jest to tak jasne w wypadku rzeczy materialnych, lecz jak widzieliśmy, tak właśnie dzieje się między osobami. Coś jest obecne i ktoś jest obecny z racji faktu, że występuje komunikowanie, poprzez fakt, że ma miejsce wpływ, lub przez jakieś inne działanie. To zaś implikuje, że druga rzecz, czy też druga osoba, owego działania doświadcza, i odpowiada na nie z kolei, tak że występuje oddziaływanie wzajemne. Mówiąc krótko, obecność jest aktywna.

Można także powiedzieć, że obecność jest komunikacją. Wyraz ten wskazuje na występowanie wpływu, czy komunikowania, czy uczestnictwa, podczas gdy słowo „aktywny" sugeruje raczej proste powodowanie. Komunikacja obejmuje dawanie czy objawianie siebie, i wiąże się z wzajemnością, a wzajemność właśnie wskazuje na obecność typu osobowego. Ludzie, którzy się kochają, są blisko siebie i z sobą, mają sobie coś do dania, głębię serca, samych siebie. Również mówiąc o obecności Boga, zachować można słowo „komunikacja". Nie w tym sensie moglibyśmy wzbogacać Boga, lecz w tym że możemy być wobec Niego otwarci lub zamknięci, możemy przyjmować Go w taki sposób, że nazwać to trzeba dawaniem siebie. W tym sensie obecność osobowa jest identyczna z komunikacją. (I tu znów obecność nie poprzedza komunikacji, lecz sama jest przez komunikację powołana do istnienia.)

OBECNOŚĆ OSOBOWA

Jak mówiliśmy już, tylko przez ducha osoby mogą zjednoczyć się z innymi, wchodzić w siebie nawzajem, nie ulegając przez to

zniszczeniu. Nazwaliśmy takie zjednoczenie obecnością osobową. Obecność tę trzeba wyróżnić wyraźnie od obecności przestrzennej, i od jej innych pośrednich form. Również bowiem w perspektywie mojej działalności duchowej, druga osoba może być tylko przedmiotem, a nie osobą w pełnym sensie tego słowa. Może na przykład być przedmiotem, którego tylko używa, lub nadużywa mój byt cielesno-duchowy. Może być jakąś pomocą w moich działaniach lub oddawać mi jakieś usługi. Może również dostarczać materiału dla mojej aktywności umysłowej, na przykład stanowić przedmiot poznania. Druga osoba stanowi taki przedmiot nie tylko gdy patrzę na nią czy ją studiuję, lecz również gdy traktuję to co mówi tylko jak bezosobistą informację czy coś co zwiększa moją wiedzę. Choćbym wtedy szedł za tokiem jej myśli bardzo uważnie, nie będzie to obecność osobowa. Kiedy zwracam się do innych, to za nieobecnych uważać muszę nie tylko tych co drzemią lub są roztargnieni, lecz tych również, co przyjmują po prostu to co mówię w sposób bezosobisty, jako informację, a nie jako świadectwo. Tylko bowiem przyjmowanie tego, co mówi drugi, na ten ostatni sposób, jako świadectwa, wywołuje obecność osobową.

Obecność osobowa jest przeto komunikowaniem samej osoby, poglądów żywych, kształtujących nienaruszalnego ducha, i szczególnie tych postaw wobec życia, które składają się na jej najgłębszą istotę. Nie jest to wiadomość czy zakomunikowanie informacji o tym wszystkim, lecz podzielenie tego wszystkiego. Udział ów nie może być przez drugą osobę przyjmowany jako przekaz informacji lub wiedzy, lecz prowadzi do wewnętrznej intuicji zrozumienia i potem do związku woli. Ważną rzeczą jest zaznaczenie tu, że taka obecność osobowa jest powołana do istnienia przez najgłębsze z naszych uzdolnień, nie zaś przez fantazje, halucynacje czy urojenia. Zmysłowe wyobrażenia i przypomnienia, jak również myśli, mogą grać tu rolę, lecz wtedy jedynie, gdy je do tego popycha głębszy kontakt naszych władz duchowych, intuitywny i kochający. Wychodzimy tu z założenia, że najgłębsze działanie naszych władz poznawczych nie polega na wyciąganiu wniosków z przesłanek lecz na intuitywnym chwytaniu całokształtu rzeczywistości, i że najgłębsze działanie woli nie jest pobudzaniem naszych władz do powoływania do istnienia czegoś zewnętrznego wobec nas samych, lecz jest określaniem naszej postawy osobowej wobec całej rzeczywistości, wobec Boga, nas samych, świata. Kto komunikuje się z drugim w tych najgłębszych aktywnościach, jest mu obecny i żyje w jego sercu, choć ciałem może być daleko. Nie trzeba twierdzić zbyt pochopnie, że słowa: „żyjesz w moim sercu" to tylko język poetów i zakochanych. Poeci

i zakochani są być może największymi realistami pod tym względem. Oczywiście, że taka obecność osobowa, w wypadku istot ludzkich, napotyka na wiele trudności i wewnętrznych ograniczeń. Zależy od tego, jak dalece umiemy być wierni ukochanemu „ty", i od znaczenia jakie ma ono dla nas, i wreszcie od jego wierności. Używamy tu naturalnie obrazowania wziętego z obecności przestrzennej, i nie można brać go dosłownie. Jest jednak przydatne dla wyrażenia rzeczywistości wewnętrznych, które nie mogłyby być oddane słowami czysto abstrakcyjnymi. Słowo „w" (moim sercu) jest superlatywem słowa „z".

Jak mówiliśmy, obecność przestrzenna nie polega na tym, że jest się obecnym w przestrzeni, lecz na tym również, że jest się obecnym w przestrzenny sposób. Obecność osobowa, z kolei, jest nie tylko obecnością osoby i nie tylko nawet obecnością dwu osób blisko siebie, lecz jest stanem, w którym osoby są obecne sobie nawzajem w sposób osobowy. Istnienie i trwanie obecności osobowej jest uwarunkowane cechami komunikacji jaka ma miejsce między osobami. Pierwszą z tych cech jest wolność samo-określania. Pewne rzeczy zachodzą jako takie z racji samego zaistnienia kontaktu. Automatycznie jest więc dany wzajemny wpływ — przyciąganie, akcja, reakcja, i w takich okolicznościach muszą one się wyrażać. Konieczności tej przeciwstawia się w obecności osobowej wolność samo-określania. Powstaje ona przez fakt, że osoby otwierają się przed sobą nawzajem. Człowiek ujawnia siebie wobec drugiego, co jest przyjęte z wiarą i odwzajemnione. Nie następuje to zawsze. Nawet gdy zachodzi obecność przestrzenna, ludzie mogą pozostawać wobec siebie zamknięci. Zależy to więc od wolnej decyzji człowieka, czy obecność przestrzenna scali się w jedno z osobową czy też nie. Jeśli decyzja ta wypadnie na rzecz scalenia, to działania materialne ludzkich ciał i rzeczy nabierają nowego wymiaru. Stają się symbolami osobowymi. Ruchy ciała stają się gestami, dźwięki — słowem, słyszenie staje się słuchaniem, a widzenie — ocenianiem. Wszelkie dawanie do zrozumienia i przyjmowanie informacji, staje się znakiem objawiania lub wiary, funkcjonuje jako codzienny symbol wspólnoty ludzkiej, przejaw i przyczyna obecności osobowej.

Cechą obecności osobowej jest oprócz wolności samo-określenia — otwartość duchowa. Świat materialny charakteryzuje się tym, że ciała materialne są zamknięte jedne wobec drugich. Mają na siebie wpływ tylko poprzez linie graniczne, które je dzielą. Nawet to, co na pierwszy rzut oka wydaje się pomieszaniem, okazuje się przy bliższym wglądzie albo układem mniejszych cząstek obok siebie, albo procesem, w którym jeden ze składników przestaje istnieć, jak na przykład w wypadku spoży-

wania. W wypadku obecności osobowej nastąpić może wzajemne wejście w siebie, lecz tak, że żaden z dwu składników nie znika, lecz każdy staje się bardziej sobą, bo dopiero w braterstwie człowiek staje się sobą prawdziwie. Dlatego obecność osobowa może stawać się coraz głębsza lub silniejsza (wszystko jedno którą przenośnię ktoś woli). Może być podchodzeniem coraz bliżej do nigdy nie osiągalnej granicy, którą jest obecność osób jako taka w samo-wyczuciu i samo-urzeczywistnieniu. Ponieważ potrzebna jest duchowa obecność, a ona z kolei zależy od dobrowolnego samoujawnienia, przyjętego dobrowolnie z wiarą, i ponieważ znaki mają charakter ograniczony i istnieje zawsze możliwość zaspokojenia się jednym symbolem, lub szukania nowych, istnieć mogą różne stopnie obecności osobowej. Możemy być sobie wciąż coraz bliżsi i wchodzić w siebie nawzajem coraz głębiej.

Niepodobna opisać wszystkich odmian i stopni obecności osobowej, gdyż wydaje się to niemożliwe nie tylko w praktyce lecz również zasadniczo. Obecność ta bowiem powstaje w sferze intuitywnej, której nigdy nie da się opisać adekwatnie za pomocą pojęć. Warto jednak zastanowić się nad zasadami różnicowania owych odmian i stopni. Po pierwsze istnieje cała mnogość znaków i istnieje wiele stopni samooddania i samootwarcia, do jakich dojść mogą osoby wolne. Podkreślamy najpierw, że dwie osoby (czy też więcej, lecz muszą one być związane z sobą jak dwie strony — dająca i biorąca) muszą obie współdziałać w tym, by obecność została powołana w pełni do istnienia. Stąd istnieją dwie formy podstawowe (z których każda może być różnicowana w nieskończoność), mianowicie obecność tylko ofiarowana i taka, która jest przyjęta jako dar. Podział ten jest analogią prawdziwą, gdyż tylko obecność zaofiarowana i przyjęta jest obecnością pełną; taką, która jest ofiarowana lecz (jeszcze) nie przyjęta, jest formą podrzędną, skierowaną ku pierwszej jako ku swemu celowi i spełnieniu.

Obecność osobowa, tak jak przetrzenna, może być bezpośrednia lub pośrednia. Ten podział nie ma jednak tutaj specjalnego znaczenia, gdyż zależy na długą metę od pośredniego lub bezpośredniego charakteru obecności przestrzennej, którą zawiera obecność osobowa. Element osobowy w obecności nie musi być *per se* mniejszy przez to, że kontakt przestrzenny ma miejsce na odległość. Zanim to wykażemy, odnotujmy środki takiego kontaktu, jak list, pamiątka, podarunek. Przedmioty te mają w tym wypadku nowy i głębszy sens jako symbole, komunikujące obecność osobową. Można bez mała powiedzieć, że ulegają transsubstancjacji.

OBECNOŚĆ LUDZKA

Omawiając różnice między obecnością przestrzenną a osobową, musimy sobie wciąż przypominać, że obie istnieją razem. Istnieją razem również u ludzi. Z jednej strony, człowiek istnieje w przestrzeni i jego ciało w swej ziemskiej egzystencji ma zawsze aspekt rzeczy. Jest ciałem również w fizycznym sensie. Dlatego, jak już wspomnieliśmy, może istnieć obecność przestrzenna bez obecności osobowej. Z drugiej strony jednak, owo ciało jest zawsze moim ciałem, gdyż jest w nim obecna osoba ze swą duchową świadomością i duchową wolnością. Osoba rozwija się i wyraża w ciele. Dwa rodzaje obecności, w istocie ludzkiej, powołują się więc zawsze nawzajem do istnienia. Obecność przestrzenna jest niejako zaproszeniem do osobowej obecności. Mówi o tym bardzo jasno brak tej osobowej obecności, dziś szczególnie, gdy ludzie są tak często obecni sobie tylko przestrzennie i gdy tak wzrasta ich osamotnienie w rozrastających się miastach i przeludnionych dzielnicach mieszkalnych. Właśnie ten żałosny stan rzeczy był inspiracją filozofii i mistyki „obecności". Również jednak w normalnych stosunkach ludzkich widoczne jest, że obecność przetrzenna jest zaproszeniem do osobowej, gdyż po prostu pragniemy tej drugiej. Zwykłe pozdrowienie jest już początkiem kontaktu osób. Z drugiej strony, pragniemy też by obecność osobowa zachodziła w bliskości przestrzennej, i wyrażamy czy dajemy tę obecność często za pośrednictwem znaków przestrzennych zbliżeń, jak na przykład odwiedzanie, uścisk, itp. W każdym razie, właśnie dlatego tak trudno nam znaleźć słowa dla odróżnienia dwu rodzajów obecności, że większość słów odnosi się do obu, tak jak obie współistnieją w istotach ludzkich.

Zastanowiwszy się bliżej nad stosunkiem obecności przestrzennej i osobowej w człowieku, stwierdzimy, że jest w nim wiele podobieństw do stosunku osoby i ciała. Obecność osobowa ma pewną bliskość przestrzenną. Gdy ta bliskość jednak się skończy, obecność osobowa może pozostać. Jeśli znaleźliśmy się nawzajem naprawdę w naszych spotkaniach i w przebywaniu razem, to powiedzenie „co z oczu to z myśli" przestaje być prawdziwe. Prawdziwsze byłoby powiedzenie „co z oczu to dlatego właśnie w sercu", a nawet: „jak z oczu to tym bardziej w sercu". Pod pewnymi względami utrata bliskości przestrzennej może być nawet korzystna dla obecności osobowej, tak że na przykład odjazd czasem robi ludziom dobrze. Dystans w czasie i przestrzeni sprawia, że to co negatywne zaczyna znikać z obrazu osoby kochanej, a człowiek kochający oczyszcza swą miłość z domieszek, które ją każą. Wspomnienie daje być może pewną miłosną koncentrację, która uszla-

chetnia i pogłębia obecność. Dlatego zdarza się, że ktoś kto odszedł staje się nagle bliski w sposób bardziej jasny i krzepiący niż to miało miejsce w czasie licznych kontaktów z nim w ciągu życia. Może już tu działa moc Chrystusa, sięgająca poza granice śmierci, lecz wspominanie, jak się zdaje, gra również rolę pogłębiającą. Z pewnością dopomaga nam w wyłuskaniu z przypadkowych, zmiennych spotkań ziemskiego życia, obecności drugiego w jego najgłębszej istocie. Pamiętanie tego rodzaju nie tylko sprawia, że więź bycia razem trwa, lecz czyni ją w najpełniejszym sensie osobową. Obecność osobowa jest więc w pewnym stopniu niezależna od spotkania w czasie i przestrzeni.

Tylko w pewnym stopniu jednakże. Jest tak dlatego, że obecność osobowa potrzebuje przestrzennej w samym powstawaniu i w całej swej kontynuacji. Po pierwsze w powstawaniu. To prawda, że jakaś osoba odległa lub osoba, która żyła w przeszłości, może chyba wejść w nasze serca, ale normalną glebą, w której rośnie obecność osobowa istot ludzkich jest bliskość przestrzenna. Widzieliśmy już, że obecność owa posługuje się bliskością przestrzenną nawet w swych symbolach. Co więcej, w czasie przestrzennej nieobecności, obecność osobowa jest utrzymywana w istnieniu czy przynajmniej wspierana przez symbole takie jak listy, pamiątki itp. W końcu zaś, w czasie takiej nieobecności, obecność osobowa żyje nie tylko wspomnieniami, lecz nowym spotkaniem w przyszłości. Symbole stanowiące pamiątki są obietnicą i zapewnieniem zobaczenia się znowu, i nie wiadomo nawet czy wspomnienie ukochanej osoby mogłoby w ogóle się utrzymywać bez nadziei ponownego zjednoczenia. Rozstanie znieść można tylko dzięki obietnicy zobaczenia się znowu. Pełne takiej właśnie obietnicy są słowa Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy, w tym więc również wypadku Bóg-człowiek nie odrzucił tego co ludzkie, lecz to co ludzkie dopełnił. Obok oczyszczania się przez brak obecności przestrzennej, istnieje również skłonność do ucieleśniania, do wcielania obecności osobowej, jest to jednak właśnie ucieleśnianie coraz bardziej przeniknięte osobą i stające się coraz bardziej symbolem. Coraz bardziej symbolem staje się w ten sposób samo ciało. W dojrzałym życiu małżeńskim jakiś znak miłości może powiedzieć i zakomunikować więcej niż w jego początkach długotrwałe kontakty intymne. Ciało oczyszcza się coraz bardziej, w tym sensie że w coraz mniejszym stopniu jest tylko rzeczą, zdolną tylko do przestrzennej bliskości, w coraz mniejszym stopniu jest tylko przedmiotem. Staje się coraz bardziej symbolem zjednoczenia. W coraz pełniejszym sensie staje się więc bardziej ciałem i przez to samo obietnicą i przedświtem ciała chwalebnego. Nawet rzeczy, które nam o sobie nawzajem przypominają, są coraz mniej rzeczami,

a coraz bardziej symbolami, tak że można powiedzieć stojąc przed portretem czy nad grobem „on jest tu", „tutaj spoczywa", a my oczekujemy go w Zmartwychwstaniu.

Trzeba jednak zaznaczyć, że śmierć niesie całkiem szczególny sposób nieobecności, a Zmartwychwstanie jest bardzo określonym rodzajem powrotu. Przez śmierć zniesiona zostaje nieodwołalnie wszelka bliskość czy kontakt cielesny w przyszłości.

OBECNOŚĆ BOGA

Staraliśmy się wykazać prymat obecności osobowej nie tylko drogą rozważania dwu form obecności samych w sobie, lecz przede wszystkim podkreślając to, że w istocie ludzkiej stanowią one konkretną jedność. Jest to jeszcze jaśniejsze w wypadku Chrystusa.

Zanim jednak pomówimy o Jego obecności, zastanówmy się nad obecnością Boga. W odniesieniu do Boga nie możemy mówić w ogóle o obecności przestrzennej. Nie możemy przypisywać Bogu ciała, które ograniczałoby Go tak jak nasze nas ogranicza, i dlatego Bóg nie ma cielsnego kontaktu z innymi ciałami. Wypełnia On całą przestrzeń, ale nie na sposób przestrzenny. Nie jest więc nigdy obecny „automatycznie", lecz zawsze daje obecność z własnej woli i w sposób wolny. Odnosi się to także do Jego wszechobecności w stworzeniu, której nie należy nigdy przedstawiać jako czegoś w rodzaju diablika wyskakującego z pudełka (i nie należy tego obrazu sugerować również dzieciom, wywołuje bowiem uczucia wręcz odwrotne niż szacunek). Pojęcie wszechobecności nie może sugerować myśli, że świat mógłby pod jakimkolwiek względem istnieć pierwotnie w stosunku do obecności Boga. Trzeba raczej widzieć świat w Bogu. Żyjemy w Nim, i jesteśmy w Nim, i w Nim mamy nasz byt. (Dz 17, 24, w każdym razie, jeśli słowa *en autoi* nie należy tłumaczyć „przez Niego"). Bóg jest w s z e c h o b e j m u j ą c y i p i e r w o t n y, jak to wyraża Psalm 139, lecz nawet te wyrażenia muszą być oczyszczone z wszelkich pojęć czasowych i przestrzennych. Możemy połączyć oba te obrazy, gdyż żaden nie może wyrazić w sposób właściwy stosunku Bóg—świat. Bóg posiada, otacza i przenika świat.

Dlatego udziela mu wciąż swej obecności jako daru łaski, jako daru dobrowolnego. Jest w istotach ludzkich, po to aby żyły, by je dopełniać, by je dawać jedne drugim, by je prowadzić ostatecznie do Boga jako do „wszystkiego we wszystkim" (1 Kor 15, 28), nowym niebie i nowej ziemi. Obecność ta, ze strony Boga, jest nieograniczona absolutnie, Bóg bowiem chce być i jest naszym pełnym zbawieniem i wszelkim dobrem. My jednakże możemy ograniczyć

obecność Boga przez grzeszną odmowę, brak wiary, nienawiść. Mają one rzeczywiście skutki bardzo realne. Obecność szatana stanowi przede wszystkim niebezpieczeństwo nieobecności Boga. Istnieje wprawdzie pozorna nieobecność Boga, kryjąca wielkość Jego pełnej łaski obecności. Następuje to ilekroć zwykłe znaki obecności Boga zanikają dla osoby czy grupy osób, kiedy przestają istnieć doświadczenia Jego obecności, związane z pewnymi określonymi wyobrażeniami. Samo jednak przeżycie braku zdradza wtedy głębszą obecność Boga *en creux*. Taka *absence ardente* (Baudelaire) może jednak iść w parze z rzeczywistą nieobecnością. Oczyszczanie się wiary, w grupie czy w jednostce, może przeplatać się z niewiernością. Droga taka przypada w udziale wielu ludziom, a nie tylko mistykom, oddającym się kontemplacji. Wydaje mi się, że w tej chwili przypadła w udziale Kościołowi. Ta sama droga, w Starym Testamencie, prowadziła Izraela do Judaizmu i potem do wspólnoty oczyszczonej, którą chciał spotkać Chrystus. Jest to droga od świątyni, uczynionej rękoma człowieka, do obecności w sercach ludu, opisana w *Pieśni nad pieśniami* i w *Księdze Ezechiela*. Z początku obecność Boga doświadczana w sposób nieomal przetrzenny, przy czym występowała pokusa akceptowania jej dla własnego bezpieczeństwa (Jer 7), potem doświadczanie to stało się bardziej duchowe, co było przygotowaniem do obecności widzialnej i dotykalnej w wyższym już sensie: do obecności Boga w Chrystusie.

Piet Schoonenberg SJ
tłum. A. M.

ŚWIADECTWA MODLITWY

Współczesna literatura poszukująca, chrześcijańska czy też pozachrześcijańska, częściej bywa zapisem sporu ze światem lub o świat, niż świadectwem zgody z nim i na niego. Tymczasem w tym akcie właśnie, który w rdzeniu zasadniczym jest modlitwą, oblicze czasu intensyfikuje się i uwydatnia najwyraźniej.

Przedstawione dzisiaj w „Spotkaniach" fragmenty, bardzo różne pod każdym względem, oddają, jak się zdaje, coś z tego oblicza i zarazem z głębokiej zbieżności różnych form egzystencjalnej „świeckiej pobożności".

I

Jak ma się modlić człowiek dojrzały? Teraz gdy całkiem jasne się staje, że Bóg nie jest jakimś *deus ex machina*, że w tym sensie nie jest nam już „potrzebny", jak ludzie mają się modlić? Z ostatnich godzin życia Dietricha Bonhoeffera, duchownego patrona pokolenia, któremu doświadczać przyszło „śmierci Boga", zapamiętano jak klęczał w milczącej modlitwie. Czym więc ma być modlenie się w „świecie, który doszedł do pełnoletności"?

Zadziwiające jest odkrycie, nierzadkie w szczerych rozmowach ekumenicznych, jak wielu chrześcijan już się nie modli — mam na myśli modlitwę osobistą, milczącą, taką która trwa przez jakiś określony przeciąg czasu i powtarza się z pewną regularnością. Lecz niezmiernie pouczające jest także odkrycie wręcz odwrotne: że każdy odczyt o modlitwie, szczególnie o modlitwie mistycznej, dla audytorium „laickiego", wręcz pasjonuje słuchaczy. Studenci nie słyszeli zwykle nigdy o praktycznych trudnościach i przeszkodach tego doświadczenia i ich osobisty instynkt kontemplacyjny reaguje bardzo żywo. Okazuje się rychło, że młodzi ateiści i agnostycy mają zwykle własne, przez siebie wynalezione drogi zaspokajania tego instynktu. Spontanicznie szukają nieraz samotności i wewnętrznego skupienia. Bywa też, że wolą wspólne medytacje

na temat głębokich spraw życia, czasem przy akompaniamencie niegłośnej muzyki, albo czytania poezji. Wielu z nich zna już więc smak owoców kontemplacji, są tylko zaskoczeni że Tradycja chrześcijańska wyraża oto coś z ich własnych doświadczeń. Nie wiedzieli o tym wcale. Szukając duchowej inspiracji, odwracali się zwykle od chrześcijańskiego aktywizmu, pociągał ich raczej kontemplacyjny Wschód.

Dlaczego jest tak właśnie? Myślę, że wielu bardzo skądinąd wyrafinowanych chrześcijan ma o modlitwie pojęcia niezwykle wprost naiwne. Nie wyszli wcale z nawyków dzieciństwa. Gdy więc stają się dorośli i odrzucają dziecinny świat, modlitwa odpada lub blednie automatycznie.

Modlitwa dzieci może oczywiście być bardzo autentyczna. Jeśli modlenie się jest rzeczą wszechludzką, po wszystkie czasy, jest zrozumiałe, że ma też formę odpowiednią dla wieku dziecięcego. Dzieci traktują Boga tak jak traktują ojców i matki. Sposób tego traktowania jest prosty. Polega cały na słowach „daj mi", i tylko z pewnym wysiłkiem można przyuczyć dzieci, by dodawały „proszę". Tragiczne jest dopiero to, że większość chrześcijan zachowuje taką postawę całe życie. Przez wiele wieków zresztą chrześcijaństwo było paternalistyczne, pozwalano więc wierzącym na pozostawanie w infantylizmie, i nawet ich do tego zachęcano. Rezultaty opisał Kierkegaard w druzgocącej analizie, zatytułowanej *Dziecinne chrześcijaństwo.*

Nie można się więc dziwić, że tak wielu chrześcijan uważa do dziś modlitwę po prostu za proszenie o różne rzeczy, o pogodę, o spokój ducha, o dobry wynik egzaminu. To jest dalej postawa „daj mi", i dalej obraz świata zasadniczo magiczny: zbudowany tak jakby modlący się stanowił centrum wszechświata i jak gdyby funkcją Boga było krzątanie się dokoła i spieszenie z zaspokajaniem potrzeb, których nie umie się załatwić samemu. Bóg jest w ten sposób Ojcem w sensie Najwyższej Instancji Zaspokajania Potrzeb.

Żądania, kaprysy i potrzeba krzątających się wokół funkcjonariuszy to jednakże cechy życia dziecięcego. Cechą życia ludzi dojrzałych jest pojednanie z rzeczywistością. Rzeczywistość zaś, to nie *status quo*. Świat realny jest dynamicznym, otwartym układem zdarzeń, w którym przyszłość wynurza się z teraźniejszości zgodnie z interakcją całego splotu prawdopodobieństw, określanych przez przeszłość i przez teraźniejszość. Być pogodzonym z rzeczywistością znaczy być w pogotowiu do ciągłych zmian, być wychylonym w przyszłość, usiłując urzeczywistniać te prawdopodobne serie zdarzeń, które sumienie aprobuje, a przeciwstawiać się innym. Być pogodzonym z rzeczywistością znaczy być wrażli-

wym, świadomym istniejących alternatyw i gotowym podjąć odpowiedzialność za swe decyzje.

Formą modlitwy odpowiednią dla dojrzałych ludzi jest więc forma otwarta ku przyszłości, taka, która jest dla modlącego się samokrytyką, a zarazem przygotowuje go do tego aby działać, i to mimo faktu, że nie wie nigdy dokładnie co z tego działania wyniknie. Właśnie to wyrażają najprościej słowa Marii przy Zwiastowaniu i Jezusa w Modlitwie Pańskiej i w Ogrójcu: „Bądź wola Twoja". Iwan Karamazow twierdził, że nie mógłby powiedzieć „tak" Bogu i stworzeniu jednocześnie. Otóż istotą, samym sercem dojrzałej modlitwy jest to, by owo „tak" powiedzieć. Samą esencją modlitwy jest „tak". Zgoda. „Tak" Bogu i „tak" realnemu światu, takiemu jakim jest.

Modlitwa jet więc zasadniczo orientacją woli. Nie może być głównie produktem inteligencji, bo inteligencja nie włada przyszłością, a nawet zresztą teraźniejszością i przeszłością. Uczony ma nadzieję, że znajdzie rozwiązanie już zanim je znajduje. Podobnie człowiek wierzący sięga modlitwą ku Bogu, nawet gdy Boga nie widzi. Jest wszak w życiu wiele rzeczy, których zrozumieć nie możemy. Okrucieństwo zdarzeń, kruchość dobrych spraw, bujna proliferacja złego... Bardzo wiele w świecie nie wygląda wcale na boskie, tym mniej już odkupione. Ale modlitwa nie jest pretendowaniem do rozumienia. Człowiek, który modli się, stwierdza po prostu i utwierdza w sobie stan otwartości, gotowości na więcej jeszcze, na wszystko. Stwierdza, że pozostaje dyspozycyjny, że podejmuje oto dalej i wciąż obowiązek czynienia wszytkiego co w jego mocy, aby urzeczywistniać możliwości jeszcze dostępne, choćby były najokrutniej ograniczone. To jest prawda: można modlić się nawet w obozie koncentracyjnym. Modlitwa jest aktywnością ludzką, która trwać może zawsze, do końca, jest najgłębszą twierdzą wewnętrzną.

Podstawową formą modlitwy tego typu są więc słowa „niech mi się dzieje według twojej woli". To co ma się dziać jest niewiadomą, stałym „X". Rozumienie ludzkie nie może nigdy sprostać złożonościom doraźnej, konkretnej egzystencji, nie rozumiemy nigdy zupełnie ani naszych własnych motywacji, ani pełnego kontekstu sytuacyjnego, w którym przyszło nam żyć i działać, ani reperkusji naszych czynów w zdarzeniach nadchodzących. A przecie — działać trzeba. W dojrzałej modlitwie nie przesuwamy na Boga tej odpowiedzialności, lecz gruntujemy w sobie zgodę na jej podjęcie. Na podjęcie ciężaru tworzenia świata, otwartego i niedokończonego, w ciemności, w której nie można nawet widzieć dokładnie co się czyni.

Fundamentalny akt modlitwy może tedy być całkiem bez słów.

Modlitwa jest postawą. Postawą gotowości absolutnej. „X", ku któremu wybiega modlitwa, jest niewiadomą, więc taktyki, strategie, cel nie muszą nawet być formułowane, choć i to miewa czasem miejsce. Chodzi jednak zasadniczo o osiągnięcie postawy zgody radykalnej, o to, by stać się otwartym na Nieznane, czymkolwiek być by miało żądanie, które przyniesie, żądanie Boga.

Bo Bóg nie mówi do nas przez głos, który szepce w sercu. Lepiej na ogół nie ufać zanadto ludziom, którzy słyszą głosy, a trzymać się solidnych nauk św. Jana od Krzyża, który kazał zakładać zawsze, że wszelkie głosy, znaki, wizje i wyczucia mają przyczyny naturalne. Bóg normalnie działa normalnymi sposobami. Nie należy oczekiwać magicznych interwencji. To co mówi Bóg, jest mówione poprzez osoby, miejsca, sytuacje, i zdarzenia, składające się na konkretną tkankę życia. Nie trzeba więc wsłuchiwać się w głosy mające przyjść gdzieś spoza czy sponad realnego świata. Bóg, jeżeli jest Bóg, mówi przez zdarzenia rzeczywiste, mówi po świecku. Wolą Boga jest to co się wydarza, i jeśli można mówić o Bogu w ogóle, to właśnie interpretując to co zdarza się, tak jakby było znane i było chciane przez kogoś kto nazywa nas przyjaciółmi, nawet synami. Lecz interpretacji takiej trzeba być wiernym w obliczu naprawdę wszystkiego co się zdarza, jakkolwiek zdawałoby się „złe", neutralne czy laickie.

Trzeba pamiętać także, że również w modlitwie człowiek nie żyje jako „ja" lecz jako „my". Są w niej wszakże obecni wszyscy ludzie, w których sieć wpływów i oddziaływań wrośnięte jest nasze życie, wszyscy, którzy mówią tym samym co my językiem, wszyscy za których pośrednictwem odbieramy mądrość i ograniczenia własnej kultury, i ci nawet, których opory i sprzeciwy są nam próbą i wyzwaniem. Wszyscy są obecni, i dlatego obraz innych nie jest nigdy „dystrakcją" w modlitwie, jest raczej jej częścią. Bo modlić się znaczy także przeżywać twórczo świadomość, że nie jesteśmy centrum świata, lecz że ma on całe miliony innych świadomych ośrodków aspiracji i aktywności. Modlić się, mówiąc krótko, znaczy intensyfikować poczucie rzeczywistości, i przede wszystkim chyba rzeczywistości innych ludzi.

Rezultatem modlitwy nie jest więc oczywiście zobowiązywanie do czegoś Boga. Bóg nie jest naszym chłopcem na posyłki. Rezultatem modlitwy jest to, że zmienia nas samych. Uwrażliwia nas bardziej na nieprzeliczone odcienie oblicza rzeczy, stosunków, i tego co się wokół nas dzieje, na możliwości twórcze i braterskie, których nie umieliśmy dostrzec. Funkcją modlitwy jest to, że nas wyzwala z przesądów instytucjonalnych, z odziedziczonych rutyn, że nas uczy odnajdywać spontaniczność, „przestawać grać", jak mówi Eric Berne. Nie jest nawet rzeczą konieczną używać słowa

„Bóg", a tym mniej wyobrażać sobie kogoś „gdzieś poza" (czy też w głębi), kto słucha naszych słów. Trzeba tylko odnaleźć swoje „tak" wobec rzeczywistości i wypowiedzieć je, a potem wrócić w ciemną zawiłość konkretnego życia z odrodzonym zmysłem współczucia, uczciwości, samokrytyczności i otwarcia. Modlitwa wyostrza nasz słuch i wzrok na świat realny i jego nieustające „gdzie jesteś Adamie". Dlatego modlą się często także ateiści, choć nie myślą nigdy o Bogu.

Michael Novak
„The Commonweal", 28. 4. 1967

II

Jest ogród za oknem, ale widać tylko mur. Także trochę liści ociekających światłem. Nieco wyżej — wciąż liście. Jeszcze wyżej — niebo. Na dworze — wyczuwalne wesele powietrza, świat nalany radością. Tutaj tylko cienie liści tańczą na białych firankach. I jeszcze pięć promieni słońca: cierpliwie rozpylają płowy zapach suchych ziół.

Przemknie powiew — cienie ożywają na firance. Słońce zajdzie chmurą, wyjrzy, i z półmroku wykwita olśniewająco żółty pęk mimozy. I to dość, ta rodząca się świetlitość, by zalała mnie całego fala radości, bezładnej, odurzającej.

Oto jestem, więzień jaskini, sam naprzeciwko cienia świata. Styczniowe popołudnie. Ale w głębi powietrza trwa chłód. Błonka słońca, cienka, że pękłaby pod paznokciem, powleka wszystko uśmiechem wiekuistym. Kim jestem i cóż mogę zrobić? Tylko wejść w tę grę liści i światła, cóż więcej? Być tym oto promieniem słońca, w którym kona dym papierosa, być tą słodyczą, tą przytajoną pasją, której oddech jest w powietrzu. Kiedy próbuję dotrzeć do samego siebie, to jest gdzieś w głębi tego światła. A gdy chcę zrozumieć, rozsmakować się w tym zwiewnym aromacie, w którym jawi się sekret świata — to mnie samego znajduję w głębi kosmosu. Mnie samego, znaczy to samo wzruszenie ostateczne, wyzwalające z maski. Zaraz zagarną mnie z powrotem inne sprawy, ludzie. Ale pozwólcie, bym wykroił tę minutę z materii czasu, tak jak inni chowają kwiat wśród kartek. Zamykają tak jakąś przechadzkę, w czasie której musnęła ich miłość. I ja również przechadzam się, lecz mnie tknęła pieszczota Boga. Życie jest krótkie i jest grzechem tracić czas. Tracę oto czas przez cały dzień, a ludzie mówią, że jestem bardzo aktywny. Ale dziś jest przystanek. Serce wychodzi na spotkanie sobie.

Jeśli został jakiś ucisk udręki, to uczucie, że ta chwila niepochwytna wyślizguje się oto z palców jak kulki rtęci. Dajcież sobie spokój z tymi, co chcą odseparować się od świata! Oto nie skarżę się już na nic, bo widzę jak się rodzę. Jestem szczęśliwy w tym świecie, bo królestwo moje jest z tego świata. Przepływający obłok, chwila co blednie... Oto moje własne ja umiera dla mnie. Otworzyć książkę na ukochanej stronie, jakże jest zwiędła, dzisiaj, w obecności księgi świata. Czy to prawda, że cierpiałem? Czy to nie prawda, że cierpię teraz, i że to cierpienie mnie upaja, bo jest tym oto słońcem, i cieniami, jest upałem i jest chłodem, który czuje się daleko, w samej głębi powietrza. Po cóż pytać czy coś umiera, czy ludzie cierpią, skoro wszystko jest napisane w tym oknie, nalanym pełnią nieba. Mogę powiedzieć, powiem zaraz tylko tyle, że liczy się jedna, jedyna rzecz: być ludzkim. Albo nie, liczy się to, by być prawdziwym, wtedy jest w tym już wszystko: ludzkość i prostota. A kiedyż jestem bardziej ludzki, bardziej przejrzysty niż kiedy jestem światem?

Chwila ciszy zachwycającej. Ludzie zamilkli. Ale we mnie, uwięzionym w jaskini, wstaje Pieśń świata, jestem obdarowany ponad miarę zanim zdążyłem zapragnąć. Wieczność jest tutaj oto, a ja gdzieś jej szukałem nadzieją. Teraz mogę mówić. Nie wiem, czy mógłbym pragnąć czegoś więcej jeszcze niż tej nieustającej obecności samego siebie samemu sobie. To już nie — być szczęśliwym chcę teraz, lecz tylko — być świadomym. Sądzi się, że jest się odciętym od świata warownymi szańcami, a przecie wystarczy drzewo oliwne, wstające w złocistym pyle, jakieś piaszczyste wybrzeża, olśniewające w porannym słońcu, aby poczuć jak topnieje w nas ten opór. Tak jest ze mną właśnie Uświadamiam sobie oto możliwości, za które jestem odpowiedzialny. Każda minuta życia nosi w sobie własną rangę cudu i oblicze młodości wiekuistej.

Albert Camus
Carnets, cyt. za „Jeunesse Orthodoxe", IV. 1965

III

Żyć to odkrywać trwogę miłości niemożliwej. Niemożliwej, bo zawsze skażonej śmiercią albo skazanej na przerwanie. Ale żyć to zarazem zachwyt, że coś oto istnieje, że jakaś twarz, w jakiejś chwili staje się przejrzysta.

To ta trwoga i ten zachwyt narastają w nas nostalgią za wiesznością prawdziwą, taką która byłaby pełną powagi pokorą naszej

ziemi, naszych przyjaźni, ale pokorą wyzwoloną od śmierci i od piekła, wtopioną w pełnię. W pełnię Boga...

Historia jest jak długa zima, poprzedzająca wiosnę Królestwa. Ludzie chodzą tam i napowrót po martwej, skostniałej ziemi, budują sobie, żeby przetrwać, lepianki z lodu, nie wiedzą.

Chrześcijanin jest człowiekiem, który wie, że wśród nocy najdłuższej na świecie sam Bóg zszedł w głębinę ziemi, i że od tego czasu w skostniałym świecie płonie iskra, coraz więcej iskier w świętych, i nadchodzi wiosna ostateczna, Wielkanoc wiekuista. Chrześcijanin jest człowiekiem, który wie, że i jemu przyszło być ziarnem ognia w ciele ziemi, w nocy dziejów. Wie, że świat wokół niego, twardy, jasny „pałac kryształowy", jest naprawdę całkiem inny, że zbiegają się w nim iskry, że się w nim dzieje metamorfoza chwalebna, i przez miłość, modlitwę i tworzenie piękna powstaje świat prawdziwy, ostateczny, święte ciało naszego Boga.

Nieść w sobie tę pewność jak milczenie, od którego idzie blask. Być w kontakcie, poprzez wszystkie dzienne sprawy, z tym co sprawia Ukrzyżowany, w każdym naszym krzyżu, z tym jak cicho narasta Jego chwała. Modlić się całym zachwytem, całą trwogą. Może to znaczy współudział w przezwyciężeniu śmierci i przeistoczeniu wszechświata. Może to znaczy wierność życia słowom „przyjdź królestwo twoje".

Ale cywilizacja, spytacie? Czyż o niej nie zapominasz? Moją odpowiedzią będą słowa nie moje. Pisarza, który całym życiem uczestniczył w technicznej przygodzie, i którego całe dzieło jest jedną długą medytacją nad „ziemią ojczyzną ludzi". Oto one: „Cywilizacja jest najpierw w człowieku ślepym pragnieniem jakiegoś ciepła. Potem, brnąc od błędu do błędu, człowiek znajduje drogę, która prowadzi do ognia".

Powoływać takich „ludzi pragnienia", oto prawdziwa rola Kościoła. Być chrześcijaninem, to rozumieć moc jeszcze niewidzialnego, to przeczuwać tajemniczą jedność wszystkiego i wszytkich i potęgę broni duchowych, z których pierwszą jest modlitwa.

Bo jeśli za potrzebnymi lecz kruchymi mediacjami cywilizacji ogień ma płonąć rzeczywiście, muszą być ludzie, którzy rzucają się weń prosto, bez mediacji, *monos pros monon*. Kiedy Paweł VI przybył do ONZ, jej sekretarz generalny, buddysta, wręczył mu starą czarę burmańską, na której wygrawerowane są takie słowa: „ten kto umie przezwyciężyć samego siebie jest największym ze zwycięzców". Ten kto rzuca się w ogień.

Olivier Clement
„Contacts", No 4/1965

IV

Incognito Boga we wszystkim i we wszystkich. Oto temat niezwykłej jak mi się wydaje książki, której wkład w cały współczesny ferment teologiczny pozostaje o dziwo niezauważony. Mam na myśli powieść pisarza rumuńskiego pochodzenia, Petru Dumitriu, która nazywa się po prostu *Incognito* (Tłum. ang. Collins, London 1964), i jest głęboko przejmującym opisem przedzierania się ku ludzkości i świętości poprzez skorumpowane i nieludzkie losy, jakie są udziałem naszego pokolenia. Opisem który należy do tej samej tradycji co Bracia Karamazow.

Teologia Petru Dumitriu jest bez obsłonek panteistyczna, czy też ściślej — panenteistyczna. Bóg jest wszystkim i wszystko jest Bogiem, wszystko dosłownie, to co materialne i to co duchowe, to co złe jak i to co dobre. Głos mojej formacji intelektualnej mówi mi, że w świetle kanonów ortodoksyjnego chrześcijaństwa jest to bez wątpienia heretyckie. Czasem miałoby się ochotę rzec — tym gorzej dla ortodoksji. W każdym razie, chrześcijaństwo ortodoksyjne musi słuchać bacznie tej książki. Jest w niej taka intensywność duchowa, takie natężenie miłości, że kto wie czy nie jest to klasyk mistyki dwudziestego wieku. *Incognito* zakorzenione jest głęboko w duchowości wschodnio-europejskiej, lecz zarazem jest to przecie świecka świętość i święta świeckość, które nawiązują wprost do stanu ducha człowieka zachodniego, „bonhoefferowskiego człowieka".

Warto zapytać najpierw d l a c z e g o panteizm wydaje się podejrzany z chrześcijańskiego punktu widzenia. W swych znanych formach, czy to religii Indii, czy zachodniego intelektualizmu, daje zwykle estetyzujący, bezosobisty i beznamiętny pogląd na życie, w którym jednostka traci w ogóle znaczenie. Sprzyja to pozahistorycznemu kwietyzmowi, pozbawionemu wszelkiego ostrza politycznego i zaangażowania w sprawy drugich. Przede wszystkim zaś, minimalizuje zło i cierpienie jako rzeczy fragmentaryczne tylko, i tylko pozorne, i ma słabe poczucie grzechu.

Książka Petru Dumitriu jest bardzo daleka od całej tej atmosfery. Przeciwnie, jesteśmy w niej wprowadzeni w świat intensywnie personalistyczny, w którym wszystko zależy od responsywności miłości całkiem indywidualnej. Właśnie to nadaje w ogóle sens światu i tylko to pozwala mówić o nim w kategoriach Boga.

Więc sens i znaczenie świata to jest to: miłość. Więc do tego prowadziły mnie cały czas wszystkie zakręty życia. Teraz wszystko było już naprawdę proste, objawione moim oczom z klarowną przejrzystością, jak w przebłysku, rozświetlającym świat od końca

do końca, lecz po którym ciemność nigdy nie mogła już wrócić. Czemu musiałem szukać tak długo? Czemu myślałem, że nauka ma przyjść do mnie z zewnątrz mnie? Czemu myślałem, że to świat ma się przede mną usprawiedliwić, dowieść mi jakoś swego sensu i czystości? To ja miałem usprawiedliwić świat. Przez kochanie go. Przez przebaczenie. To ja miałem odkryć w nim sens przez miłość, oczyścić go — przebaczając. (...)

Lecz nie miało to być narzucanie przez jakieś „ja" swego sensu, swojej miłości światu, któremu byłyby obce. Ta miłość była ze swej istoty o d p o w i e d z i ą, *płynęła z jakiegoś nieznanego źródła, które nie było mną, lecz było t y (...)*

W innym fragmencie czytamy:

Jakiegoż imienia miałem użyć? Bóg, wyszeptałem. Bóg. Jak inaczej zwrócić się do Niego? — O, wszechświecie? O, ty co jesteś Całością? Co jesteś Nagromadzeniem? Czy może — Ojcze lub Matko? — Równie dobrze mógłbym powiedzieć — Wuju. Czy — Panie? Równie dobrze mógłbym powiedzieć — Panie! powietrzu, które wdycham, i moim własnym płucom, które je wdychają. Więc — dziecko moje? Ale to on mnie zawierał, poprzedzał, stwarzał. Jego imię jest „ty", a dodać można — „Bóg". Bo „ja", „mnie", to tylko pauza między bezmiarem wszechświata, który jest Nim, a najgłębszym dnem nas samych, które jest Nim także. (...)

To olśnienie niewysłowionym sensem w samym sercu wszechrzeczy następuje gdzieś w połowie drugiej części powieści, w momencie ostatecznego poniżenia i męki.

Bili mnie dalej, ale nauczyłem się modlić podczas gdy dręczone ciało wydawało mechanicznie swe skowyty bólu, jakaś bezsłowna modlitwa do wszechświata, który mógł być osobą, istotą, wielością czy czymś nieznanym absolutnie, któż może wiedzieć? Mówimy do niego „ty", jak do człowieka, albo do zwierzęcia, ale to z powodu naszej niedoskonałości, to tak jak by mówić „ty" oceanowi, puszczy. Ale mówimy „ty" wszechświatu i słyszymy w sercach Jego bezgłośną odpowiedź, jakby był osobą, jakby nas usłyszał. I to On właśnie tak się w nas modli, to On odpowiada na tę modlitwę, która jest Jego darem. (...)

Uderzającą i niewątpliwe najbardziej szokującą cechą teologii Petru Dumitriu jest to, że zagarnia nawet zło w Boga i przekształca je. Spójrzmy tylko:

Ależ nadajesz imię Boga — światu. To jest monstrualne! — zawołał Erazm.

Spytałem, czy monstrualne jest to, że jego nazywam — Erazm. Użyłem imienia Boga, bo był to sposób skierowania na świat całej czci, adoracji i modlitwy, które przodkowie nasi składali bogom, a kontury owych bogów zacierały się coraz bardziej aż przeszły

w Boga religii monoteistycznych, którego z kolei określał czy ograniczał świat, albo zło, albo jego własna dobroć i doskonałość, albo rozum... Erazm wybuchnął:

— Ależ oszalałeś chyba! Czy chcesz przez to powiedzieć, że ten twój Bóg nie jest doskonały?

— Tak, jest doskonały. Ale jest także straszliwy i zły. Jest doskonały i niedoskonały zarazem. Jest wszystkim i nie jest ograniczony do niczego. (...)

Bóg jest więc wszystkim — najdosłowniej. Wszystkie rzeczy, wszystkie zdarzenia, wszystkie osoby to wciąż Jego oblicze, Jego incognito. I to oczywiście budzi protest:

Naprawdę, jesteś po prostu ateistą, powiedział. Nie masz w ogóle uczuć religijnych. To oburzające i niemoralne włączać zło i niedoskonałość w pojęcie Boga! Odpowiedziałem, że był czas, kiedy w podobny sposób atakowano ideę monoteizmu, i że nie jestem w stanie zaprzeć się tego co widzę na własne oczy przez całe życie.

Jest z pewnością co najmniej wielka odwaga i uczciwość w tej odmowie wykluczenia jakiejś części doświadczeń ludzkich z surowca teologii. Nie wynika z tego zresztą wcale akceptacja świata takim jaki jest, lecz *przezwyciężanie letargu* drogą zdobycia się na niemożliwą już na pozór miłość.

Prawdziwa trudność to kochać świat takim jakim jest, i w czasie gdy mi czyni to co czyni, i gdy skazuje na cierpienie moich najbliższych i tylu innych. Prawdziwa trudność to błogosławić świat materialny, który zawiera to co wiemy że zawiera, kochać to wszystko, przebaczać temu wszystkiemu. Tak, nawet błogosławić, bo i to są oblicza Boga, przeraźliwe i smutne. (...) Lecz gdy kocham świat taki jakim jest — już go zmieniam, bo zmieniam jeden jego fragment, którym jest moje serce. I przez ten fragment światło Boga, Jego dobroć i miłość przenikają w gęstość Jego gniewu i utrapienia i ciemności, i rozpraszają je jak uśmiech rozprasza zmrok zmarszczonych brwi i chmurnych spojrzeń. (...)

Wszędzie wokół mnie boska maszyneria zła pulsuje jak praca tłoków — okrucieństwo, mściwość, chciwość, zawiść, tępota, samolubstwo, arogancja. A wpleciona między to wszystko jest niewinność, przyjaźń, solidarność, wierność, zaufanie, czułość, miłość macierzyńska i miłość kochanków, pogoda ducha, modlitwa, świętość. Byłem zanurzony w miasto i w rzeczy, z których jest: ludzie, budynki, maszyny, wszelkie urządzenia cywilizacji, to wszystko jest tak samo częścią Boga jak róża albo trzęsienie ziemi, albo ławica ryb, albo dzieło sztuki. Nic nie jest poza Bogiem. Próbowałem kochać tak, aby miłość płynąca przeze mnie rozlewała się jak najszerzej, próbowałem trzymać się w orbicie promieniowania

Boga, a najdalej jak można od Jego oblicza grozy. Nie byliśmy stworzeni do życia w sferze zła, tak jak nie moglibyśmy żyć w żarze, jaki jest w sercu gwiazd. Każdy kontakt ze złem wiąże się nierozerwalnie z tym, że jest sam sobie karą, i Bóg cierpi. Mamy ulżyć temu cierpieniu, podsycać Jego radość, Jego ekstazę. Zawierałem przyjaźnie w tłumie, na zebraniach, na stadionach, przed kinami, przelotne tylko, wiązałem się z ludźmi więzią paru życzliwych słów, uśmiechem, spojrzeniem, nawet chwilą milczenia razem. W bliższych kontaktach moje odkrycia narastały wolno, od osoby do osoby, tworząc gęstą, tajemną sieć głębi życia, całą złożoną ze zdarzeń osobowych. (...)

Właśnie to braterstwo „dyscypliny sekretnej", miłości, jest niewidzialnym fermentem Królestwa. I niepotrzebna jest dlań żadna etykieta, nawet chrześcijańska, każda formalna organizacja zabija. Doprowadza to oczywiście do rozpaczy „człowieka organizacyjnego".

Ale co chcesz żebyśmy robili, pytał, z pewną już irytacją. Powiedz konkretnie. Jaki jest twój program?

Powiedziałem, że ludzie kochający zawsze wiedzą co trzeba zrobić, że miłość kształtuje nasze wnętrze jak płomień rzeźbi woskowy świat, roztapiając go i nadając mu nową formę.

— To wszystko jest okropnie mętne i mgliste. Czemu nie powiesz wreszcie: zrób to albo tamto?

— Czy myślisz naprawdę, że rozkazy mogą przychodzić z zewnątrz? Czy należysz do tych, co wyobrażają sobie, że Bóg i odpowiedź na ich pytania są gdzieś na zewnątrz nich samych? Nie mogę dać ci żadnych takich poleceń. Co najwyżej tyle: nie zadawaj nigdy nikomu bólu. Nigdy nie pozwalaj sobie na apatię i obojętność. Rób to, do czego skłania cię miłość. I nie okłamuj się co do tego, co naprawdę jest miłością w twoim sercu, a co nią nie jest.

— To ciągle bardzo mętne, mruknął. A co ty chcesz robić? Jak zamierzasz całą tę akcję zorganizować?

Byłem coraz bardziej zmieszany. Nie wiedziałem jaki grzech właściwie popełniam. Zaczęła mnie ogarniać niespodziewana melancholia.

Nie zamierzam wcale. Każda organizacja musiałaby nas wciągnąć w machinę determinizmu, uzależnić od dialektyki zewnętrznej wobec naszej osobistej indywidualności. Co byś chciał? Jeszcze jednej partii? Jeszcze jednego Kościoła? (...)

Teologia autora *Incognito* jest oczywiście teologią Kościoła ukrytego, a nie widzialnego. I trzeba wsłuchać się w nią widząc, że

jest taka, nie zaś ją krytykować za to, że nie jest czym innym niż jest. Nie ma w niej nic specyficznie czy ekskluzywnie chrześcijańskiego. Jest jednak jedna wzmianka wprost o Chrystusie, którą warto przytoczyć na zakończenie.

Właśnie wtedy, w tej celi, z nogami lepkimi od nieczystości, zrozumiałem co to jest boskość Jezusa Chrystusa, najbardziej boskiego ze wszystkich ludzi, najgłębiej, najintensywniej kochającego autora przypowieści o zaginionej owcy. Pierwszego człowieka już z ludzkości czasów przyszłych, w której mutacja serc sprawi wreszcie, że Królestwo Boga — Królestwo Tao-Agarttha — zstąpi pomiędzy ludzi.

John A. T. Robinson
Bóg Incognito z „New Christian", 21. 11. 1966

V

LITURGIA EUCHARYSTYCZNA

(W opracowaniu wiernych i duchowieństwa protestanckiej parafii St Mark's-in-the-Bouwerie w Nowym Jorku, przenaczona na specjalne okazje ekumeniczne).

PRZYGOTOWANIE

(Kiedy wszyscy już się zgromadzili, biskup, jako przewodniczący zgromadzenia lub prezbiter, wyznaczony by go zastąpić, staje twarzą do zgromadzenia i mówi:)

Przewodniczący: *Jesteśmy tutaj,*

Zgromadzenie: *w imię Jezusa Chrystusa.*

Przewodniczący i Zgromadzenie: *Jesteśmy tutaj ponieważ jesteśmy ludźmi, ale zapieramy się naszej ludzkości. Jesteśmy upartymi głupcami i okłamujemy siebie. Nie kochamy innych. Walczymy przeciw życiu. Ranimy jedni drugich. Żałujemy tego i wiemy, że jesteśmy z tego chorzy. Szukamy nowego życia.*

Przewodniczący: *Dawco życia, ulecz nas i wyzwól, abyśmy mogli być ludźmi.*

Przewodniczący i Zgromadzenie: *Duchu Święty, mów do nas. Pomóż nam słuchać, bo jesteśmy bardzo głusi. Przyjdź, napełń tę chwilę.*

Cisza.

SŁUŻBA SŁOWA

Lekcja ze Starego Testamentu. Recytacja psalmu. Hymn. Ewangelia (czytana po środku zgromadzenia, wszyscy stoją twarzą do czytającego). Kazanie. Modlitwy wstawiennicze.

OFIAROWANIE

Przewodniczący: *Jeśli tedy ofiarujesz dar twój do ołtarza, a tam wspomnisz, iż brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw dar twój przed ołtarzem, a idź pierwej pojednać się z bratem twoim, a wtedy ofiarujesz dar twój.*
(Następnie Przewodniczący zwraca się do diakona i do lektora, mówiąc:
Pokój, przyjacielu.
(Diakon i lektor, a potem kolejno członkowie Zgromadzenia pozdrawiają się słowami „pokój tobie".)
Przewodniczący: *Proszę was tedy bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście wydali ciała wasze na ofiarę żyjącą, świętą, przyjemną Bogu, co jest waszym kultem duchowym. Nie upodobniajcie się do świata, ale przemieniajcie się w odnowieniu umysłu waszego; abyście doświadczali jaka jest wola Boża, dobra i przyjemna i doskonała.*
(Członkowie zgromadzenia, śpiewając hymn, przynoszą swą ofiarę na kościół oraz chleb, wodę i wino do ołtarza.)

DZIĘKCZYNIENIE

Przewodniczący: *Wznieście serca wasze.*
Zgromadzenie: *Wznosimy je do Pana.*
Przewodniczący: *Składajmy dzięki za chwałę Boga.*
Zgromadzenie: *Dziękujemy i radujemy się chwałą wszechstworzenia.*
Przewodniczący: *Chwała tobie, Ojcze, który posłałeś twego jedynego Syna w świat, aby był człowiekiem zrodzonym z łona kobiety i aby umarł za nas na krzyżu uczynionym przez nas.*
Zgromadzenie: *Przyszedł do nas. Pomóż nam przyjąć Jego przyjście.*
Przewodniczący: *Chodził, człowiek wśród nas, po naszej ziemi, w naszym świecie konfliktu i przykazał, abyśmy pamiętali Jego śmierć. Śmierć, która daje nam życie. I abyśmy oczekiwali Go aż przyjdzie napowrót, w chwale.*
Zgromadzenie: *Pamiętamy Jego śmierć. Żyjemy Jego obecnością. Oczekujemy Jego przyjścia.*
Przewodniczący: *W noc kiedy został zdradzony, nasz Pan, Jezus, wziął chleb, dzięki czynił, łamał i dawał uczniom swoim mówiąc: Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje. To czyńcie na moją pamiątkę. Także wziął kielich, dzięki czynił i dał go im, mówiąc: pijcie*

z tego wszyscy, to jest moja krew Nowego Przymierza, wylana za wielu dla przebaczenia grzechów.
Zgromadzenie: *Przyjdź Panie Jezu. Przyjdź.*
Przewodniczący: *Pamiętni tedy na Jego śmierć, wierząc, że wstał z grobu, pragnąc rozpoznać Jego obecność, jesteśmy oto posłuszni tutaj, teraz, Jego przykazaniu: ofiarowujemy chleb i wino, ofiarowujemy nas samych, by nas używał.*
Zgromadzenie: *Wszystko jest twoje, Panie, zwracamy dar, który ty pierwszy nam dałeś.*
Przewodniczący: *Przyjm ten dar, Ojcze. Ześlij na ten lud, na ten chleb i wino, ducha życia i mocy, chwały i miłości, aby dla nas stały się Jego ciałem i Jego krwią.*
Zgromadzenie: *Przyjdź, zmartwychwstały Panie, żyj w nas, ażebyśmy mogli żyć w tobie.*
Przewodniczący: *A teraz, ze wszystkimi ludźmi, którzy byli, są i będą, z wszechstworzeniem wszystkich czasów, sławimy cię z radością.*
Zgromadzenie: *Święty, święty, święty Pan Bóg Wszechmocny, wszelki czas i wszelka przestrzeń, wszędzie i zawsze sławią chwałę twoją. Amen.*
Przewodniczący: *Ośmielamy się oto rzec ci Jego słowami:*
Przewodniczący i Zgromadzenie: *Ojcze nasz, któryś jest w niebie, święć się imię twoje, przyjdź królestwo twoje, bądź wola twoja jako w niebie tak i na ziemi. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj i odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom. I nie wódź nas na pokuszenie, ale nas zbaw ode złego. Gdyż twoje jest królestwo i moc i chwała na zawsze. Amen.*
(Przewodniczący, twarzą do zgromadzenia, łamie chleb, mówiąc:) *Dar Boga dla ludu Boga.*
Zgromadzenie: *Amen.*

KOMUNIA

(Przewodniczący, diakon i lektor otrzymują do rąk Komunię Świętą i rozdzielają chleb i wino wszystkim obecnym).
Przewodniczący: *Ciało Chrystusa, Krew Chrystusa.*
Zgromadzenie: *Amen*

ODESŁANIE

Przewodniczący: *Idźcie. Służcie Panu. Jesteście wolni.*
Zgromadzenie: *Amen.*

Oprac. **Anna Morawska**

Ks. ZYGMUNT ZIELIŃSKI

UWAGI NA MARGINESIE ARTYKUŁU ADAMA STANOWSKIEGO PT. „DIECEZJE I PARAFIE W XIX I XX W."

(„ZNAK" NR 137—138, s. 1610—1651)

Stosowanie w badaniach nad historią Kościoła w Polsce metody socjologicznej jest bez wątpienia czymś zasługującym na uwagę i kontynuację. W ten sposób będzie można w przyszłości ustrzec się przedstawiania dziejów Kościoła tylko od strony zewnętrznych zdarzeń; będzie można ukazać te faktory, które dotychczas w historiografii najczęściej pomijane, odgrywają jednak w życiu Kościoła olbrzymią rolę.

Metoda socjologiczna, zastosowana w badaniach nad dziejami Kościoła kryje w sobie jednak pewne niebezpieczeństwa. Najogólniej charakteryzując, zachodzi tu obawa przesunięcia punktu ciężkości badań na cyfry z pominięciem tła, na którym one wyrastały. Tak jest przynajmniej w pierwszej fazie badań — ściśle analitycznej. Gorzej jednak, gdy zasugerowanie się badacza liczbami sięga tak daleko, że usuwa ono w cień troskę o ścisłość w przedstawianiu scenerii zdarzeń; kiedy badacz aplikuje pojęcia, które w badanym okresie miały charakter jednoznaczny, w sposób dowolny, wprost błędny. Zupełny mętlik powstaje zwłaszcza wtedy, gdy pojęcia te mają ścisłe znaczenie prawne.

Zastrzeżenia o takim charakterze, obok innych, nasuwają się w czasie lektury artykułu Adama Stanowskiego. Trudno tu polemizować z samą koncepcją tak ujętego artykułu. We wstępie do serii podobnych do omawianego artykułów, zamieszczonych we wspomnianym numerze „Znaku" prof. Jerzy Kłoczowski pisze, że żaden z tych artykułów „nie jest historią Kościoła katolickiego w Polsce i nie jest on także, rzecz tym bardziej oczywista, historią religii i życia religijnego, kultury religijnej na naszych ziemiach. Cele opracowania są skromniejsze i bardziej ograniczone. Chodzi mianowicie o wstęp do właściwej, nowocześnie pojętej historii społeczności rzymsko-katolickiej w Polsce. Historia tej społeczności, jak zresztą i każdej innej, musi być najpierw uchwycona w możliwie precyzyjne ramy czasu, przestrzeni, cyfr, organizacji". Tego rodzaju uściślenie zakresu tematycznego pozwala Autorowi bez wątpienia na dość dowolne potraktowanie tematu, nie usprawiedliwia jednak bynajmniej ani dowolnego interpretowania, tym bardziej przedstawiania faktów.

Autor omawianego artykułu zamierzył, jak sam pisze, „przed-

stawić zmiany zachodzące w organizacji terytorialnej metropolii i diecezji oraz roli biskupów i systemie zarządzania diecezją, rozwój sieci parafialnej, zmiany dotyczące wykształcenia, pozycji i roli kleru parafialnego oraz funkcji samej parafii" (s. 1610). Nie trzeba wskazywać na zbyt może ambitne, jeśli się zważy objętość artykułu, zamiary Autora. Czyż jednak metoda obrazu cyfrowego, przyjęta przez niego może się tu okazać wystarczająca? Autor zaraz na wstępie decyduje się na rozwiązanie postawionego przez siebie zagadnienia w dwóch aspektach. W aspekcie przemian społecznych i demograficznych oraz w aspekcie wydarzeń politycznych (prawdopodobnie zaborów) i ich następstw, które zdaniem Autora nakreśliły „zewnętrzne ramy, w których rozgrywa się życie narodu i Kościoła w tym okresie" (s. 1610). Wydaje się, że tego ostatniego założenia trzyma się Autor konsekwentnie w całym artykule. Tu też tkwi podstawowe nieporozumienie w pojmowaniu przez Autora rozbiorowych dziejów narodu i Kościoła polskiego. Rozbiory bowiem nie tylko nakreśliły narodowi i Kościołowi nowe ramy bytu i działania, ale zaciążyły niejednokrotnie, i to chyba dla Autora powinno mieć swoją wagę, nad sprawami istotnymi zarówno w życiu narodu jak i Kościoła [1].

Przechodząc do spraw bardziej szczegółowych wypada zatrzymać się przez chwilę nad omówioną przez Autora organizacją terytorialną metropolii i diecezji. Autor zajmuje się tym zagadnieniem na przestrzeni lat 1772—1937. Okres największych komplikacji w organizacji terytorialnej Kościoła polskiego, tj. od pierwszego rozbioru do Kongresu Wiedeńskiego skwitował Autor kilkoma ogólnikami. Trzeba zresztą przyznać, że pozostawienie na uboczu tej sprawy wydaje się słuszne, były to bowiem zmiany krótkotrwałe, zależne od sytuacji politycznej. Niestety, stosując tu słuszną skądinąd selekcję faktów przeoczył Autor również rzecz z punktu widzenia tematyki artykułu ważną, nie scharakteryzował polityki kościelnej państw zaborczych w tym okresie. Dlatego też wydaje się Autorowi, że państwom tym zależało na zlikwidowaniu dysproporcji cechującej sieć diecezjalną przedrozbiorową na ziemiach polskich. Tak przynajmniej należy rozumieć to co Autor w tej sprawie pisze na s. 1611, choć bowiem o czynnikach decydujących w kwestii nowej organizacji Kościoła mówi się tu bezosobowo, to jednak nie jest tajemnicą, że czynnikami tymi były

---

1 Ponieważ w dalszym ciągu tych uwag w kwestiach szczegółowych mam zamiar przykładowo uwzględniać jedynie zabór pruski, aby nadmiernie nie rozszerzać ram artykułu, ograniczę się tu do wskazania choćby na dzieło J. Buzka: *Historia polityki narodowościowej rządu pruskiego wobec Polaków*, Lwów 1909. Znalazłby tu autor obraz polityki eksterminacyjnej Prus wobec Polaków bogato ilustrowany cyframi.

w pierwszym rzędzie państwa zaborcze. W tym samym kontekście Autor pisze: „Na potrzebę takich zmian wskazywano wielokrotnie w poprzednim okresie, nie dochodziło jednak do ich realizacji". Ma tu Autor zapewne na myśli projekt Sejmu Czteroletniego podziału diecezji krakowskiej i powiększenia diecezji chełmskiej. Potraktowanie na jednej płaszczyźnie tego projektu z tym co w dziedzinie organizacji terytorialnej Kościoła polskiego uczynili zaborcy jest jednak czymś więcej niż uproszczeniem. Wystarczy wskazać na pokongresowe dzieje diecezji krakowskiej i pruskie plany w stosunku do archidiecezji gnieźnieńskiej przed bullą *De salute animarum*, by się przekonać jak dalece Autor nie zrozumiał lub nie wziął pod uwagę właściwych intencji zaborców w stosunku do Kościoła polskiego. [2]

Uogólnienia zastosowane przez Autora w omawianej wyżej sprawie muszą więc budzić sporo wątpliwości. Przybywa ich również śledząc naszkicowany w artykule schemat organizacyjny Kościoła na ziemiach polskich po Kongresie Wiedeńskim. Bulla *De salute animarum* była, zdaniem Autora, wydana dla Rzeszy Niemieckiej. Bulla ta ukazała się, jak wiadomo, 16. VII. 1821 r. Nie trzeba chyba dodawać, że w tym czasie Rzesza Niemiecka nie istniała (została proklamowana 18. I. 1871 r.). Nawet gdyby autor, zresztą też mylnie, użył tu tego terminu w znaczeniu geograficznym nie miałby racji, bulla *De salute animarum* dotyczyła bowiem tylko Prus.

Nie może sobie Autor też poradzić z postanowieniem bulli odnośnie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. W cytowanej już pracy B. Hoffmana czytamy: „Bulla *De salute animarum* ustanawia w monarchii pruskiej 3 archidiecezje: kolońską, gnieźnieńską i poznańską". [3] Na innym miejscu tej samej pracy: Bulla *De salute animarum* stworzyła tzw. *unio aeque principalis*, albo, *per aequalitatem*, podnosząc biskupstwo poznańskie do godności metropolii, zjednoczyła dwa samodzielne arcybiskupstwa przez osobę jednego arcybiskupa". [4] Tych jasnych sformułowań Autor w tekście nie uwzględnił. Słusznie pisze on o metropolii gnieźnieńsko-poznańskiej, bez racji jednak używa terminu archidiecezja gnieźnieńsko-poznańska lub co gorzej „podwójna diecezja gnieźnieńsko-poznańska" (s. 1616). Dla czasów bulli *Vixdum Poloniae unitas* używa Autor poprawnego terminu „archidiecezja gnieźnieńska i poznańska"; jest tu jednak niekonsekwentny, gdyż stan prawny obu archidiecezji w tym sensie bynajmniej się nie zmienił.

---

2 Bogumił Hoffman: *Wykonanie bulli „De salute animarum" w W. Księstwie Poznańskim*. „Roczniki Historyczne" 8 1932, s. 33 nn.

3 Tamże s. 25.

4 Tamże s. 40—41.

Można więc było uniknąć tego rodzaju, wydaje się, zasadniczych pomyłek bez uciekania się do tekstu bulli *De salute animarum* łatwo zresztą dostępnego.[5]

Niemniej kłopotliwe jest potraktowanie przez Autora sprawy prymasostwa. Na s. 1611 czytamy o archidiecezji warszawskiej, „której pasterzowi przydał (Pius VII) tytuł Prymasa Polski". Na następnej stronie dowiadujemy się, że „Arcybiskup gnieźnieński używał tytułu prymasa Wielkiego Księstwa Poznańskiego jak również związanego z tą siedzibą tytułu Prymasa Polski". Tego rodzaju nieporozumienia można by uniknąć nawet zajrzawszy do dokładniejszej encyklopedii kościelnej, nie mówiąc już o wyzyskaniu zasadniczych publikacji na ten temat.[6] Tak więc na tym miejscu nawiasowo tylko warto przypomnieć, że przed rozbiorami istniał tylko tytuł Prymasa Królestwa Polskiego i (od r. 1668) Wielkiego Księtwa Litewskiego, dalej, że arcybiskup warszawski Fr. Malczewski zyskał w 1818 r. tytuł Prymasa Królestwa Polskiego. Tu więc mamy do czynienia tylko ze sprostowaniem błędnie przez Autora użytych pojęć. Inaczej ma się rzecz w odniesieniu do tytułu prymasowskiego arcybiskupów gnieźnieńskich biorąc pod uwagę czasy po bulli *De salute animarum.* Trudno dociec skąd Autor wziął tytuł prymasa Wielkiego Księstwa Poznańskiego. O prymasostwie natomiast w sensie przedrozbiorowym w odniesieniu do arcybiskupów gnieźnieńskich i poznańskich w czasach pokongresowych pisze ks. Nowacki następująco: „Choć rząd ten (pruski — przyp. mój) nie dopuścił, by arcybiskupi gnieźnieńscy używali niebezpiecznego dlań, jak się mu wydawało, tytułu prymasowskiego, używali jednak oni tytułu legata urodzonego, przydanego poprzednikom ich z racji prymasostwa przez Leona X i ściśle z prymasostwem związanego. Niejednokrotnie jednak, choć tylko na terenie kościelnym, używali również tytułu prymasowskiego i korzystali z jego prerogatyw".[7] Można tu tylko jedno dopowiedzieć, że mianowicie arcybiskupi gnieźnieńscy nigdy

---

5 *Gesetz-Sammlung für die Königl. Preuss. Staaten,* 1821, s. 114 nn. Tłum. polskie bulli z komentarzem: Beiersdorf Otto, *Papiestwo wobec sprawy polskiej. 1772—1864*, Wrocław 1960, s. 280—304.

6 Podstawowe opracowania na ten temat zebrane są w *Polskiej Bibliografii Prawa Kanonicznego* t. II, s. 78—79 o. J. Bara i o. W. Zmarza. Należy tu przede wszystkim uwzględnić pracę ks. Wł. Kwiatkowskiego, *Kwestia prymasostwa polskiego pod koniec XVIII w.,* Warszawa 1935 oraz ks. J. Nowackiego, *De archiepiscopi gnesnensis dignitate ac praerogativa primatiali,* Lwów 1937.

7 J. Nowacki, dz. cyt., s. 69. Ks. Nowacki podkreśla w cytowanej pracy nieprzerwane zachowanie przez abp. gnieźnieńskich tytułu prymasowskiego w odniesieniu do wszystkich ziem polskich. Prymasostwo arcybiskupów warszawskich było, zdaniem ks. Nowackiego tytułem bez konsekwencji jurysdykcyjnych, co zresztą łatwo zrozumieć, mając na uwadze fakt, że uprawnienia jurysdykcyjne złączone były z funkcją legata urodzonego, jakiej nie posiadali arcybiskupi war-

w XIX wieku nie używali tytułu Prymasa Polski; jest tylko jeden wyjątek, kiedy takiego właśnie tytułu użył arcybiskup Ledóchowski na I Soborze Watykańskim.

Kwestionując sposób potraktowania przez Autora kwestii prymasostwa czyni się to tutaj nie tylko dla sprostowania błędnie zastosowanych pojęć. Uproszczenia w tej kwestii, z jakimi spotykamy się w artykule, zniekształcają problem prymasostwa na tle dziejów ziem polskich pod zaborami i to właśnie należy tu przede wszystkim zasygnalizować.

W drugiej części swego artykułu usiłuje Autor zobrazować w tabelach liczbowych stan parafii, pracującego w nich duchowieństwa, ilości wiernych. Sporządzanie tego rodzaju tabel to zapewne rzecz wymagająca ogromnej pracy. Tabele takie mogą jednak spełnić swe zadanie jedynie wówczas, gdy są one ilustracją wydarzeń, w przypadku omawianego artykułu, wydarzeń mających wpływ na rozwój, czy upadek życia kościelnego. Niestety ten ostatni moment Autor zupełnie pominął. Dlatego właśnie przytoczone w takiej obfitości liczby niewiele mówią. Nie są typowe dla jakiegoś określonego okresu. Lata przyjęte przez Autora dla sondaży wydają się zupełnie przypadkowe, poza może jednym rokiem 1937. Proporcje porównawcze są chybione z dwóch względów. Najpierw dlatego, że odrębne warunki bytu Kościoła w poszczególnych zaborach nie pozwalają na mechaniczne zestawianie liczb z przyjęciem jako jedynego kryterium danych czasowych, chronologicznych. Druga trudność wynika z błędnego stosowania przez Autora pojęć geograficznych i politycznych owych czasów. Dlatego właśnie widzimy w jego pracy postawione na jednej płaszczyźnie porównawczej obok Galicji i Królestwa Polskiego (nie Kongresowego, jak chce Autor) archidiecezję gnieźnieńską i poznańską. Były one przecież tylko częścią zaboru pruskiego. Nawet zakładając, że Autor, przyjmując takie proporcje terytorialne, chciał zyskać (zresztą zupełnie sztucznie), podstawę do porównań w okresie dwudziestolecia, nie możemy mu przyznać słuszności. Biorąc pod uwagę choćby tylko archidiecezję poznańską, wiemy, że tereny odpadłe od niej w 1919 r. do Niemiec nie były bynajmniej tak nikłe.[8] A przecież trzeba dodać i to, że cała niemal diecezja chełmińska pozostała przy Polsce. Tak więc przenoszenie skali porównawczej z czasów rozbiorowych na międzywojenne musi budzić wiele wątpliwości.

szawscy. Trzeba jednak zaznaczyć, że używanie tytułu prymasowskiego przez arcybiskupów gnieźnieńskich po rozbiorach miało podstawę w tradycji, lecz bez sankcji prawnej.

[8] J. Wąsicki, *Prowincja Grenzmark Posen Westpreussen. Geneza i zadania*. „Roczniki Historyczne", XXXI 1965, s. 59—117.

Nawiązując do tego co było powiedziane o przypadkowości okresów sondażowych można przytoczyć jeden charakterystyczny przykład. Autor przy tabeli 11 pisze, że w II ćwierćwieczu XIX w. (podaje zresztą lata 1854—61, co wskazuje raczej na III ćwierćwiecze) liczba księży w Królestwie i w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej znacznie się zmniejszyła. (W l. 1826—30, — 684, w l. 1854—61, — 515). Tymczasem w obu wspomnianych archidiecezjach, poza okresem *Kulturkampfu*, najbardziej dotkliwy kryzys w dziedzinie sił duszpasterskich był w latach 40-tych XIX w. Wakowało wówczas 109 probostw i 101 wikariatów. Sytuacja była tak krytyczna, że nawet rząd pruski zainteresował się wówczas (1833 r.) sprawą założenia alumnatu przy gimnazjum Marii Magdaleny w Poznaniu, chcąc w ten sposób ułatwić uboższej młodzieży dojście do kapłaństwa.[9] Autor przeoczył jednak jeden jeszcze fakt. Otóż w roku 1873 w obu archidiecezjach było łącznie 813 księży.[10] Porównując to z tabelą Autora w ciągu 12 lat liczba księży wzrosła o 198. Następna data w tabeli to rok 1910, kiedy to wspomniane archidiecezje liczyły łącznie 821 kapłanów. Przez 37 lat przybyło więc tylko 8 kapłanów. Proporcje te są dziwne i niezrozumiałe, jeśli nie zważy się, że w czasie *Kulturkampfu* w latach 1873—1886 liczba kapłanów w obu archidiecezjach spadła do 580, licząc w to tych, którzy aktualnie kończyli studia za granicą. Ten przykład wskazuje chyba dobitnie jak mało znaczą cyfry, gdy się je wyrwie z kontekstu historycznego. W tym przypadku wskazane w tabeli proporcje po prostu dezorientują.

W bogatym obrazie liczbowym stanu Kościoła w Polsce bez wątpienia wiele może czytelnika zainteresować. Przede wszystkim stosunek liczby wiernych do obszaru parafii, liczby duchowieństwa do ilości wiernych. Z tym wiąże się kwestia rozwoju sieci parafialnej. Tu jednak, by dojść do właściwego wniosku nie wystarczy oprzeć się na danych liczbowych przytoczonych przez Autora. Trzeba by tu rozważyć kwestię formy i ilości uposażenia parafii, spraw niemal nieporównalnych dla ziem poszczególnych zaborów. Trzeba zresztą przyznać, że Autor obrazując liczbowo rozwój sieci parafialnej tych spraw w ogóle nie poruszył, pozbawiając się jednak przez to możności wysnucia jakichkolwiek wniosków.

Trzecia część omawianego artykułu dotyczy roli biskupów i duchownych (?!) oraz zmiany w systemie zarządzania diecezją i w funkcjach parafii. Przede wszystkim trzeba stwierdzić, że sama koncepcja tematu jaką przyjął Autor byłaby zdolna wybronić go przed

---

[9] APP, N. P. XXIV, D IIIa 70, vol. 1, k. 46—7.

[10] *Elenchus omnium ecclesiarum et universi cleri archidioecesis gnesnensis et posnaniensis pro anno 1873.*

podejmowaniem na kilku stronach tak szeroko zakrojonej problematyki. Nic więc dziwnego, że próba przedstawienia jej tu całkowicie zawiodła. Znajdujemy garść ogólników, niestety nie zawsze ściśle ujętych. Co bowiem Autor rozumie pod mianem „system etatów", przeciwstawiając to „systemowi beneficjalnemu". Etaty majątkowe istniały w XIX w. nie jako przeciwstawienie beneficjów lub ich forma zastępcza. Np. w zaborze pruskim, szczególnie w Wielkopolsce spotyka się w tym czasie duże nawet beneficja parafialne. Do 1875 roku w diecezjach zaboru pruskiego etatem objęte były tylko majątki parafialne; po tym roku również beneficjum proboszczowskie. Etat istniał ze względu na udział dozorów parafialnych w administracji majątkiem parafialnym oraz nadzór państwa w tej dziedzinie. Jest to oczywiście wyjaśnienie najbardziej ogólne, szczegóły w tej sprawie są jednak stosunkowo łatwo dostępne. Dla zaboru pruskiego zacytuję choćby 3 publikacje.[11]

Zupełnie dowolnie używa też Autor określenia „patronat" (s. 1647). Wynika to jednak z błędnego twierdzenia o zastąpieniu przez państwo „systemu beneficjalnego" „systemem etatów". Stopniowo wzrastającej w XIX w. kurateli państwa nad majątkiem kościelnym nie można w żadnym przypadku nazywać „nową formą patronatu", sugeruje się bowiem tym samym zanik tego co w ścisłym sensie należy nazwać patronatem, w czym państwo zawsze miało udział, choć z innego zupełnie tytułu niż Autor sądzi. Jednym słowem to pomieszanie pojęć wprowadza mętlik, w którym trudno się zorientować. Z tego co Autor dalej pisze o patronatach (s. 1648) wynikałoby, że w XIX w. były one w zaniku. Znowu mamy tu do czynienia z poważnym uproszczeniem. Przecież w czasie wspomnianego przez Autora *Kulturkampfu* ustawa z 21 V 1874 r. przewidywała właśnie dla patronów rolę pomocników państwa w niezależnym od władzy duchownej obsadzaniu probostw. Patronaty zresztą przetrwały do roku 1939.

Kończąc te kilka uwag na marginesie artykułu A. Stanowskiego trzeba koniecznie zadać sobie pytanie dla kogo tego rodzaju publikacja może być przeznaczona? Dla historyka chyba w małym tylko stopniu i to jedynie biorąc pod uwagę dane liczbowe. Szukając kontekstu zdarzeń, tutaj brakującego, musi badacz inaczej potraktować liczby, tak mozolnie tutaj przez Autora zebrane. Założeniem pracy było raczej stawianie pewnych zagadnień, sygna-

---

[11] A. Breitfeld, *Die vermoegensrechtliche Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in Preussen auf Grundlage der Reichsverfassung*. Berlin 1929, oraz 2 artykuły Linneborna opublikowane w „Theologie u. Glaube" 16/1924, s. 24 nn i 130 nn: 1 — *Rechtliche Verpflichtungen des preussischen Staatsfiskus für die katholischen Kirchengemeinden*. 2 — *Die Gesamtsrechtsnachfolge und die Verpflichtung des preussischen Staatsfiskus gegenüber katholischen Kirchengemeinden.*

lizowanie problemów czekających na rozwiązanie. Ale i tego trudno się w artykule dopatrzeć, przeciwnie czytelnik odnosi wrażenie, że potraktowanie omawianego okresu dziejów Kościoła pod kątem liczb jest celem samo w sobie. Dla historyka dane socjologiczne i statystyczne będą jednak tylko kwestią metody, jaką przyjmuje on w wyjaśnianiu i umiejętnym ilustrowaniu zjawisk. Historyk zresztą w małym tylko stopniu może skorzystać z osiągnięć Autora z tego również względu, że w pracy brak całkowicie udokumentowania źródłowego, a przytaczana w pracy literatura jest chyba tylko strzępkiem tego co na tym miejscu należało podać. Czyż wobec tego artykuł ten będzie informatywny dla przeciętnego czytelnika? Pamijając błędy rzeczowe, których parę przykładowo wymieniliśmy, przebijanie się przez cyfry jest, jak wiadomo, nużące. Nawet kilkakrotna lektura nie pozwala tutaj czytelnikowi na wyrobienie sobie jakiegoś ogólnego obrazu. W sumie wysiłek Autora zapewne ogromny, ale pozostaje pytanie, czy skierowany we właściwym kierunku. Stosowanie metody socjologicznej w historii jest na pewno pożyteczne, okazuje się jednak, że trzeba znać materiał, do którego się ją stosuje.

Ks. Zygmunt Zieliński

KS. LEONARD GROCHOWSKI

UWAGI W SPRAWACH STATUSU ORGANIZACYJNEGO ARCHIDIECEZJI GNIEŹNIEŃSKIEJ ORAZ PRYMASOSTWA POLSKIEGO POD ZABORAMI

(W ZWIĄZKU Z ARTYKUŁEM A. STANOWSKIEGO, „ZNAK" NR 137—138)

Zastrzeżenia budzą następujące wyrażenia — w pierwszej sprawie — „...bulla Piusa VII *De salute animarum* z 1821 r. konstytuowała metropolię gnieźnieńsko-poznańską obejmującą archidiecezję gnieźnieńsko-poznańską..." (s. 1612),

w drugiej sprawie — „...archdiecezja warszawska, której pasterzowi przypadał tytuł Prymasa Polski..." od roku 1818 (s. 1611); „Arcybiskup gnieźnieński używał tytułu prymasa Wielkiego Księstwa Poznańskiego jak również związanego od stuleci z tą siedzibą tytułu Prymasa Polski." (s. 1612); w wyniku cyrkumskrypcji diecezji w r. 1925 „Z godnością arcybiskupa gnieźnieńskiego związany został tytuł Prymasa Polski." (s. 1614)

Celem ich sprostowania przedstawiam wyżej określone zagadnienia w nieco szerszym ujęciu.

1. STATUS ORGANIZACYJNY ARCHIDIECEZYJ GNIEŹNIEŃSKIEJ I POZNAŃSKIEJ W MYŚL BULLI *DE SALUTE ANIMARUM* Z 1821 R.

Mocą bulli Piusa VII *De salute animarum* z 16 VII 1821 utrzymano w istnieniu pomniejszoną terytorialnie archidiecezję gnieźnieńską i połączono ją z poznańską (podniesioną wtedy do rangi metropolii) lecz tylko unią personalną i na zasadzie równorzędności. Łączyły się tylko w osobie wspólnego arcybiskupa, który zawsze, jak wskazują dokumenty, tytułował się — „arcybiskup gnieźnieński i poznański". W sprawach administracyjno-duszpasterskich zachowały jednak odrębność, dysponując odrębnymi biskupami pomocniczymi, konsytorzami generalnymi, sądami duchownymi, zespołami sędziów i egzaminatorów prosynodalnych a w czasie wakansu oddzielnie wybieranymi wikariuszami kapitulnymi. Wprawdzie rząd pruski zabiegał o likwidację archidiecezji wprost a w czasie wykonywania bulli przez stworzenie statusu unii rzeczowej z skoncentrowaniem wspólnego zarządu w Poznaniu. Przeciwstawili się jednak skutecznie tym planom pierwsi arcybiskupi gnieźnieńscy i poznańscy Tymoteusz Gorzeński a zwłaszcza Teofil Wolicki. Zakończona reorganizacja archidiecezyj w zasadzie w r. 1833 utrzymała status bulli w zakresie tylko unii personalnej. A zatem jedynie słusznym i właściwym określeniem tworu diecezjalnego Wielkiego Księstwa Poznańskiego jest „archidiecezje gnieźnieńska i poznańska"[1].

Status unii personalnej archidecezyj gnieźnieńskiej i poznańskiej utrzymany został w ramach przeprowadzonej nowej cyrkumskrypcji diecezji Polski Odrodzonej w roku 1925[2], co autor artykułu poprawnie wyraził[3].

2. PRYMASOSTWO POLSKIE POD ZABORAMI

Związek godności oraz prerogatyw kościelnych i politycznych prymasostwa Polski z arcybiskupstwem gnieźnieńskim, datujący

---

1 Bogumił Hoffman, *Wykonanie bulli de salute animarum w Wielkim Księstwie Poznańskim*, Poznań 1932 ss. 72 (Odb. „Roczniki Historyczne", R. 8 1932 s. 22—58, 162—196); Ks. Franciszek Bączkowicz, *Prawo Kanoniczne*, Opole 1957 t. I s. 143; Ks. Leonard Grochowski, *Kryzys i reorganizacja archidiecezji gnieźnieńskiej w latach 1793—1833*, „Nasza Przeszłość", t. 23 1966 (drugi i trzeci rozdział drukowanego artykułu).

2 Ks. Józef Nowacki, *Dzieje archidecezji Poznańskiej*, Poznań 1959 i 1964 t. I s. 59 t. II s. 5.

3 A. Stanowski, dz. omawiane s. 1614.

się od soboru w Konstancji, został podważony decyzją rozbiorczego sejmu w Grodnie. W konstytucji z 23 XI 1793 r. uchwalono przeniesienie prymasostwa na jedną ze stolic biskupich Polski II rozbioru. Całkowity upadek Polski w r. 1795 zdezaktualizował ten projekt, a co gorsza stworzył dla rządu pruskiego korzystną okazję do zlikwidowania prymasostwa. Istotnie, król pruski mianując w początkach 1795 r. bpa Ignacego Krasickiego na arcybiskupstwo gnieźnieńskie zabronił mu używania tytułu prymasa, powołując się, zresztą niesłusznie, na decyzję sejmu grodzieńskiego oraz na fakt upadku Polski i związanych z jej bytem politycznych uprawnień, do których prymasowska godność *interrexa* i prezesa senatu należała. W konfirmacji wyboru Krasickiego z 23 IV 1795 pominął już prymasostwo, lecz specjalnym aktem potwierdził godność książęcą arcybiskupów Gniezna. Bezskutecznie starali się o przywrócenie prymasostwa, przynajmniej w zakresie kościelnych uprawnień, arcybiskupi Ignacy Krasicki i Ignacy Raczyński. Jakkolwiek w niektórych sprawach faktycznie wykonywali kościelną jurysdykcję prymacjalną i faktycznie uważani byli za prymasów, nie uzyskali oficjalnego potwierdzenia tytułu ze strony rządów — pruskiego oraz Księstwa Warszawskiego — choć z odmiennych motywów. Stolica Apostolska wprawdzie nie zniosła prymasostwa, lecz wobec postawy rządów zachowała dyplomatyczne milczenie [4].

W ramach prowadzonych w Rzymie po r. 1815 przez rządy zaborcze pertraktacji nad nową reorganizacją Kościoła z dostosowaniem diecezji do nowo wytyczonych granic politycznych zaznaczyły się tendencje rządowe do ograniczenia do minimum prymasowskiej archidecezji gnieźnieńskiej a nawet do jej zlikwidowania, w czym celował rząd pruski. Celem stopniowego wymazania wspomnień prymasostwa Polski niepodległej, związanego z Gnieznem, cesarz Austrii Franciszek I zamianował w r. 1817 arcybiskupa Lwowa prymasem Galicji i Lodomerii a car Rosji Aleksander I arcybiskupa Warszawy w r. 1818 prymasem Królestwa Polskiego. W ostatnim wypadku uzyskano aprobatę Stolicy Apostolskiej, ale tylko w pewnym sensie. Papież wyniósł arcybiskupa warszawskiego do godności w/w. prymasostwa, lecz bez jurysdykcji czyli tytularnego oraz bez wzmianki o przeniesieniu tej godności z Gniezna czyli nadał zupełnie nowy tytuł dla nowego tworu politycznego — Królestwa Kongresowego, pozostawiając tradycyjne i jurysdykcyjne prymasostwo polskie związane z Gnieznem w dyplomatycznym za-

---

[4] Ks. J. Nowacki, *De archiepiscopi Gnesnensis dignitate ac praerogativa primatiali*, Lwów 1937 s. 36—64 (Odb. „Collectanea Theologica", R. 18 1937 z. 3—4 s. 616—700); Ks. Władysław Kwiatkowski, *Kwestia prymasostwa polskiego pod koniec XVIII wieku*, Warszawa 1935 ss. 34 (Odb. „Głos Kapłański", R. 9 1935 s. 118—126, 165—174); Ks. L. Grochowski, dz. cyt. (rozdział pierwszy).

wieszeniu [5]. Nie można zatem mówić, iż arcybiskupowi Warszawy przypadł wtedy tytuł Prymasa Polski, bo ten pozostał nadal choć w zawieszeniu przy stolicy gnieźnieńskiej, lecz tytuł prymasa politycznego tworu rozbiorczego i carsko-wiedeńskiego, polskiego Królestwa Kongresowego, nie związanego z prymasostwem Polski niepodległej [6].

Bulla *De salute animarum* z r. 1821 regulując stosunki kościelne w Prusach, utrzymała istnienie archidecezji gnieźnieńskiej, łącząc ją unią personalną z poznańską i potwierdziła wszystkie prawa i przywileje arcybiskupów i biskupów przynależne tym prałatom w monarchii, bez ich jednak wyszczególnienia. I w tym wypadku przynajmniej tyle można przyjąć, że prymasostwa polskiego związanego z Gnieznem nie zniosła a nawet je pozostawiła w dyplomatycznym zawieszeniu [7]. Rząd pruski pozostał na stanowisku nie uznawania tytułu prymasowskiego, tolerował jedynie używanie tytułu legata urodzonego. Pierwsi arcybiskupi gnieźnieńscy i poznańscy Tymoteusz Gorzeński, Teofil Wolicki i Marcin Dunin (w okresie lat 1821—1842) nie rewindykowali ani tym bardziej nie używali tytułu prymasa Polski oraz nie ma żadnych źródłowych dowodów na to, by korzystali z tytułu prymasa W. Księstwa Poznańskiego [8]. Jedynie w tym czasie energiczny i o patriotycznym nastawieniu abp Wolicki usiłował reaktywować tytuł książęcy [9] lecz bezskutecznie.

Dopiero począwszy od abpa Leona Przyłuskiego starano się o przywrócenie prymasostwa polskiego co spotkało się w kołach rzymskich z niejednokrotnym uznaniem, lecz rząd pruski zawsze przeciwstawiał się tym usiłowaniom [10]. Wiele wskazuje na to, iż jedynie abpi gnieźnieńscy i poznańscy pilnie strzegli autentycznego prymasostwa polskiego, torpedując tym samym plany zaborców w tworzeniu i narzucaniu namiastek tej wysokiej godności, która w tym czasie odgrywała rolę spójni rozbitego narodu polskiego.

---

5 Ks. J. Nowacki (dz. cyt. s. 64—68) decydująco podważył twierdzenie ks. Wł. Kwiatkowskiego o przeniesieniu formalnym prymasostwa z Gniezna do Warszawy w r. 1818 (dz. cyt. s. 33—34); Ks. L. Grochowski, dz. cyt. (rozdział drugi).

6 W jaki sposób Rzym traktował prymasostwo Królestwa Kongresowego, świadczy fakt, że gdy car Mikołaj I zabronił arcybiskupom Warszawy używania tytułu prymasowskiego po powstaniu listopadowym, Stolica Apostolska nie wniosła żadnych pretensji — Ks. J. Nowacki, dz. cyt. s. 65—66.

7 B. Hoffman, dz. cyt. s. 21—22; Ks. J. Nowacki, dz. cyt. s. 69.

8 Ks. J. Nowacki, dz. cyt. s. 69—70.

9 Ks. Robert Weimann, *Der Fürstentitel des Erzbischofs von Gnesen*, „Historische Monatsblätter für die Provinz Posen", R. 10 1909 s. 1—8; B. Hoffman, dz. cyt. s. 47—52.

10 Ks. J. Nowacki, dz. cyt. s. 70—84.

Dopiero po wskrzeszeniu Polski w r. 1918 abpi gnieźnieńscy i poznańscy, kardynałowie Edmund Dalbor i August Hlond podjęli oficjalnie używanie tradycyjnego tytułu Prymasa Polski z uprawnieniami zakreślonymi nowym prawem kanonicznym, na co zyskali zgodę Rządu Rzplitej i Stolicy Apostolskiej [11]. A zatem nie nastąpiło wtedy nowe związanie prymasostwa z godnością arcybiskupa gnieźnieńskiego, ale wznowienie używania oficjalnego przy aprobacie czynników kierowniczych. Ponadto arcybiskup Warszawy kardynał Aleksander Kakowski uzyskał wówczas *placet* na używanie tytułu Prymasa Królestwa Polskiego [12]. Sprawę dwóch prymasów czasów Polski międzywojennej zlikwidowano właściwie dopiero po II wojnie światowej, gdy w latach 1946 i 1948 uchylono dwukrotnie *„pro hac vice"* unię personalną Gniezna i Poznania i powierzono również na zasadzie unii osobowej archidiecezje gnieźnieńską i warszawską kardynałom Augustowi Hlondowi i obecnemu Stefanowi Wyszyńskiemu [13]. W ten sposób utrzymano przy Gnieźnie jedyne historyczne prymasostwo Polski.

Ks. Leonard Grochowski

ADAM STANOWSKI

ILUSTRACJA WYDARZEŃ CZY ANALIZA PROCESÓW

UWAGI O ZASTOSOWANIU METODY SOCJOLOGICZNEJ W BADANIACH HISTORYCZNYCH

Oba zamieszczone wyżej artykuły — ks. Zygmunta Zielińskiego oraz ks. Leonarda Grochowskiego — zawierają cenne i istotne uzupełnienia i sprostowania do mojego artykułu *Diecezje i parafie w XIX i XX w.* W obu wypadkach wypada mi przede wszystkim wyrazić autorom szczerą i głęboką wdzięczność. Uwagi ks. Zielińskiego nie ograniczają się jednak do takich konkretnych, bardzo zresztą wartościowych korektur — mam tu szczególnie na myśli dane dotyczące liczby księży w archidiecezjach gnieźnieńskiej i poznańskiej oraz sprostowania dotyczące statusu tych diecezji oraz kwestii prymasostwa. Stanowią również bardzo surową, zasadni-

---

11 Ks. J. Nowacki, dz. cyt. s. 84—86.

12 Władysław Abraham, *W sprawie Prymasa*, „Kurier Poznański", Nr 84 dn. 10 IV 1925.

13 Ks. J. Nowacki, *Dzieje...* t. II s. 5.

czą krytykę mojego artykułu, kwestionują samą koncepcję i sens tego rodzaju publikacji oraz kompetencje autora do jej podejmowania. Czuję się zobowiązany do wyjaśnienia swojego stanowiska wbec tak poważnych zarzutów. Choć własne stanowisko metodologiczne ks. Zielińskiego nie zostało w jego uwagach dość jasno sprecyzowane i grozi mi niebezpieczeństwo rozminięcia się z jego właściwymi intencjami, wydaje mi się celowe podjęcie dyskusji przede wszystkim na płaszczyźnie metodologicznej, tylko taka bowiem dyskusja może przyczynić się do rozproszenia dość zasadniczych nieporozumień, jakie ujawniły się przy tej okazji.

Mówię o nieporozumieniach ponieważ, w moim przekonaniu, ks. Zieliński skłonny jest czasem mówić o błędach rzeczowych, o fałszywym przedstawianiu stanów faktycznych lub dowolnej ich interpretacji tam, gdzie w rzeczywistości mamy do czynienia z przejawami odmienności zainteresowań i punktu widzenia, z elementarnymi konsekwencjami nie aprobowanego przez niego charakteru artykułu. Spróbuję unaocznoć to na paru przykładach. I tak, zdaniem ks. Zielińskiego, ujmowanie przeze mnie wydarzeń politycznych, jako czynnika kształtującego „zewnętrzne ramy, w których rozgrywa się życie narodu i Kościoła w tym okresie" jest zasadniczym nieporozumieniem, gdyż w rzeczywistości „rozbiory... nie tylko nakreśliły narodowi i Kościołowi nowe ramy bytu i działania, ale zaciążyły niejednokrotnie... nad sprawami istotnymi zarówno w życiu narodu jak i Kościoła". Mniejsza o to, iż mówiąc o wydarzeniach politycznych miałem na myśli, jak to wynika z całości mojego artykułu, nie tylko rozbiory, ale i takie wydarzenia jak powstanie Księstwa Warszawskiego i późniejsze poszerzenie jego granic, delimitacje Kongresu Wiedeńskiego czy odzyskanie niepodległości i ustalenie się granic państwa polskiego po pierwszej wojnie światowej. Odsyłacz zwracający uwagę na obraz polityki eksterminacyjnej Prus wobec Polaków w pracy J. Buzka oraz dalsze szczegółowe uwagi ks. Zielińskiego wskazują na to, że zarzut jego kieruje się przede wszystkim przeciw nieuwydatnieniu przeze mnie n e g a t y w n e g o wpływu zaborów i polityki państw zaborczych na życie narodu i Kościoła oraz n i e p r z y j a z n y c h i m i n t e n c j i, którymi państwa te kierowały się. Historia zna jednak wiele przykładów akcji eksterminacyjnych, które, choć w skutkach bezpośrednich były bardzo dotkliwe dla prześladowanych ponoszących bolesne ofiary społeczności, w ostatecznym wyniku przyczyniały się do mobilizacji ukrytych sił tych społeczności, wzmacniały ich spoistość, przyczyniały się do ich rozwoju. Wystarczy przypomnieć tutaj liczne prześladowania Kościoła w różnych epokach nie wyłączając wspominanego często przez ks. Zielińskiego *Kultur-*

kampfu. Badacz intersujący się przede wszystkim rozwojem jakiejś społeczności oraz przekształcaniem się ram instytucjonalnych, w których rozwój ten dokonywał się, ma chyba pełne prawo koncentrowania swojej uwagi na takich właśnie dalekosiężnych skutkach wydarzeń politycznych a nie na intencjach czynników zewnętrznych, które je wywołały, nawet wtedy, gdy mówi o dziewiętnastowiecznych dziejach Kościoła w Polsce i kiedy owe czynniki zewnętrzne reprezentowane są przez rządy państw zaborczych.

W rezultacie tej różnicy punktów widzenia powstają dalsze, konkretne nieporozumienia. Ks. Zieliński przypisuje mi więc domysł, iż państwom zaborczym domagającym się reorganizacji terytorialnej metropolii i diecezji „zależało na zlikwidowaniu dysproporcji cechującej sieć diecezjalną przedrozbiorową na ziemiach polskich". W rzeczywistości państwa te zdążały po prostu do dostosowania organizacji terytorialnej Kościoła do swoich nowych granic domagając się, by żadna część ich terytorium państwowego nie pozostawała pod zwierzchnością biskupa czy metropolity, którego siedziba znajduje się poza granicami państwa. Ponadto kierowały się one prawdopodobnie chęcią rozbicia tej organizacji Kościoła, która przez 750 lat stanowiła doniosły czynnik jedności ziem polskich. Tych intencji państw zaborczych w artykule swoim bynajmniej nie neguję, przeciwnie, stwierdzam w nim, że zmiany w organizacji terytorialnej diecezji polskich powodowane są „przede wszystkim koniecznością dostosowania tej struktury do zmieniających się granic państwowych". Pisząc w dalszym ciągu: „Jednocześnie jednak, jak się zdaje, sytuacja ta była wykorzystywana w celu usunięcia rażących dysproporcji cechujących sieć diecezjalną Rzeczypospolitej przedrozbiorowej" miałem w pierwszym rzędzie na myśli nie pozbawione wpływu na ostateczne rozstrzygnięcia czynniki rzymskie, którym nie obce były potrzeby Kościoła polskiego w tym zakresie. Niewątpliwie przyczyniłem się sam do nieporozumienia używając w przytoczonym zdaniu formy bezosobowej oraz wyrażenia: „w celu". Z punktu widzenia artykułu nie były bowiem ważne intencje ani państw zaborczych ani czynników rzymskich ale obiektywne skutki przeprowadzonych zmian. A faktem jest, że — poza rozbiciem jednolitej organizacji Kościoła polskiego i pogwałceniem „stanu posiadania" oraz uprawnień i przywilejów poszczególnych stolic biskupich i metropolitalnych — przyniosły one częściową likwidację owych dysproporcji i ułatwiły wprowadzenie nowoczesnej organizacji Kościoła opartej o nienazbyt wielkie diecezje efektywnie zarządzane przez swoich ordynariuszy.

Wyrazem podobnego rozminięcia się z intencjami artykułu są uwagi ks. Zielińskiego na temat „systemu etatów", „sytemu beneficjalnego" i „nowej formy patronatu" państwa nad Kościołem. Niezupełnie jasne jest dla mnie stwierdzenie, iż etaty „istniały w XIX w. nie jako przeciwstawienie beneficjów lub ich forma zastępcza". Jeżeli w Polsce przedrozbiorowej etaty dla duchowieństwa i instytucji kościelnych nie istniały w ogóle a materialne oparcie ich istnienia i funkcjonowania stanowił wyłącznie system beneficjalny, jeżeli w ciągu XIX w. pojawiają się takie etaty, liczba ich oraz znaczenie stale — mimo poszczególnych nawrotów — rośnie a jednocześnie maleje liczba i znaczenie majątków kościelnych i beneficjów — mamy chyba prawo mówić o stopniowym zastępowaniu systemu beneficjalnego przez system etatów. Jednoczesne występowanie obu tych form „patronatu", na które powołuje się ks. Zieliński, nie stanowi argumentu przeciw zachodzeniu takiego procesu, przeciwnie jest typowym jego objawem.

Świadomie użyłem tutaj wyrażenia: „patronat" w sensie podobnym jak w artykule. Niestety tam nie zaopatrzyłem go cudzysłowem i stąd wynikło jeszcze jedno nieporozumienie. Wydawało mi się, że kontekst wskazuje dostatecznie jasno na to, iż termin ten nie jest użyty w sensie technicznym i prawnym. Mówiąc o patronacie państwa nad Kościołem miałem na myśli zjawisko polegające na świadczeniu przez państwo Kościołowi szeregu usług umożliwiających czy ułatwiających jego funkcjonowanie, przede wszystkim przez zapewnienie mu podstaw materialnych, oraz na wywieraniu w zamian za to określonego wpływu na instytucje kościelne, sprawowaniu nad nimi pewnego rodzaju kurateli. Stosunek analogiczny do tego, jaki zachodzi między patronem — w technicznym rozumieniu tego terminu — dziedzicem obowiązków i uprawnień fundatora, a instytucją kościelną, nad którą sprawuje on patronat. Użycie, bez bliższych wyjaśnień, terminu technicznego mogło stać się i, jak widać, stało się źródłem nieporozumień. Trudno jednak o lepsze słowo na oznaczenie tego dość istotnego pojęcia. Umożliwia nam ono bowiem uświadomienie sobie, a twierdzenie to podtrzymuję raz jeszcze, że dążenie państw zaborczych, a ściślej mówiąc nowoczesnych państw etatystycznych, do narzucenia Kościołowi wraz z określonymi świadczeniami, przede wszystkim materialnymi, swojego rodzaju kurateli nie jest zjawiskiem całkowicie nowym, że stanowi ono jedynie nową, odpowiadającą charakterowi tych państw, formę zjawiska występującego i w społeczeństwach dawniejszych.

Trzeci przykład — może najbardziej charakterystyczny — to sprawa wartości i znaczenia zamieszczonych w artykule zestawień statystycznych. Przytoczone w nich dane dotyczą pewnych prze-

krojów czasowych, które wydają się ks. Zielińskiemu „zupełnie przypadkowe, poza może jednym rokiem 1937". Oczywiście wszelki wybór takich przekrojów chronologicznych, jeśli nie jest oparty o analizę pełnych szeregów statystycznych, musi nosić cechę pewnej dowolności. Dokonany wybór nie był jednak zupełnie przypadkowy i przemawiają za nim określone argumenty. Lata 1820—1830 to pierwszy możliwy do uchwycenia moment po zasadniczych reorganizacjach będących następstwem Kongresu Wiedeńskiego. Okres około 1910 r. pozwala ująć końcowe stadium rozwoju dokonującego się w warunkach zaborczych. W końcu lata 1850—1860 to okres względnej stabilizacji pomiędzy zaburzeniami r. 1848 a wydarzeniami lat 60-tych a w Królestwie Polskim moment wyjściowy rozpoczynającego się wkrótce procesu intensywnej industrializacji i urbanizacji pewnych rejonów.

Niewątpliwie wybór tego ostatniego zwłaszcza momentu stosunkowo najbardziej dostosowany jest do chronologii zaboru rosyjskiego, co może razić ks. Zielińskiego będącego przede wszystkim historykiem zaboru pruskiego. Każdy zabór miał rzeczywiście swoją własną chronologię i zastosowanie do wszystkich jednego układu przekrojów chronologicznych nie pozwala na najbardziej adekwatne przedstawienie rozwoju dokonującego się na poszczególnych terenach. Najlepiej zilustruje to przykład zaczerpnięty z uwag ks. Zielińskiego a dotyczący rozwoju liczby duchowieństwa w diecezjach gnieźnieńskiej i poznańskiej. W oparciu o dane dotyczące wybranych przekrojów stwierdziłem znaczny spadek liczby duchowieństwa w okresie od lat 1826—1830 do lat 1854—1861 (a nie w latach 1854—1861; a więc jednak raczej w drugim nie zaś w trzecim ćwierćwieczu XIX w.) oraz poważny wzrost w okresie od lat 1854—1861 do ok. 1910 r. Ks. Zieliński uzupełnia ten obraz dwoma stwierdzeniami. Po pierwsze kryzys drugiego ćwierćwiecza w dziedzinie sił duszpasterskich lokalizuje w latach 40-tych. Po drugie — i to jest już poprawka donioślejsza — stwierdza wystąpienie drugiego kryzysu w okresie *Kulturkampfu*. Uzupełniając obraz przytoczonymi przez niego danymi należy więc mówić o poważnym wzroście liczby duchowieństwa, który nastąpił w okresie od lat 1854—1861 (515 księży) do r. 1873 (813 księży), następnie o kryzysie okresu *Kulturkampfu* (spadek do liczby 580 księży w r. 1886) i o ponownym bardzo intensywnym wzroście pozwalającym na osiągnięcie liczby 821 księży ok. 1910 r. Możliwość tak poważnej korektury jest po części wynikiem zaznaczonego wyżej niedostosowania doboru przekrojów do swoistości chronologii danego zaboru, po części — nieuniknioną konsekwencją samej metody przekrojów, która, jak zauważyłem na wstępie swojego artykułu, zmusza nas często do rezygnacji ze ścisłego ujęcia kolejnych faz omawianego procesu

i ścisłego umiejscowienia ich w czasie. Wydaje się jednak, że korzyści z uzyskania pewnego obrazu ogólnego równoważą konieczne koszta takiej operacji, przynajmniej we wstępnej fazie badań, zanim szczegółowe opracowania danych dotyczących poszczególnych zaborów a nawet diecezji, miast czy rejonów nie pozwolą na bardziej dokładne i adekwatne przedstawienie interesującego nas procesu.

I tu dotykamy kwestii najbardziej może zasadniczej. Czemu mają służyć dane liczbowe w rodzaju tych, jakie zgromadziłem w swoim artykule i ich statystyczne opracowanie? Na pewno nie są i nie powinny być one celem same dla siebie. Ks. Zieliński jest zdania, iż „tabele takie mogą spełnić swe zadanie jedynie wówczas, gdy są one ilustracją wydarzeń, w przypadku omawianego artykułu, wydarzeń mających wpływ na rozwój czy upadek życia kościelnego". Oczywiście można je traktować i tak. Nie wydaje się jednak, aby był to rzeczywiście jedynie możliwy, ani też najbardziej interesujący i płodny poznawczo sposób pojmowania ich roli. Uwagę swoją możemy bowiem — i takie były moje intencje — skupić nie na wydarzeniach „mających wpływ na rozwój czy upadek życia kościelnego", ale na samym procesie rozwoju względnie upadku tego życia; nie na wydarzeniach i intencjach protagonistów tych wydarzeń, ale na grupach i instytucjach społecznych, na dynamice ich wzrostu czy objawach stagnacji, na przekształcaniu się ich funkcji i sposobach adaptacji do zmieniających się warunków. Liczby i ich zestawienia będą dla nas wówczas nie ilustracją wydarzeń, ale cennym wskaźnikiem interesujących nas procesów oraz warunków, w jakich one przebiegają; wskaźnikiem na pewno nie jedynym, ale jednym z najcenniejszych a na pewno podstawowym. Zmieniająca się liczba duchowieństwa interesować nas więc będzie jako wskaźnik żywotności społeczności religijnej wtedy, kiedy jej wzrost lub spadek jest wynikiem wzrostu lub spadku powołań; jako wskaźnik zaspokojenia potrzeb duszpasterskich wtedy, kiedy zmienia się pod wpływem czynników zewnętrznych — np. polityki *Kulturkampfu* — lub po prostu nie nadąża za wzrostem lub przemieszczaniem się ludności. Podobnie w zmianach organizacji terytorialnej Kościoła polskiego, które dokonały się na progu XIX w., bardziej interesowało nas to, że stworzyły one nowe ramy dla życia i rozwoju społeczności i instytucji diecezjalnych, niż wydarzenia polityczne, które wywołały te zmiany i intencje czynników, które do nich doprowadziły.

Taki sposób patrzenia na dzieje społeczeństwa globalnego czy Kościoła, przesunięcie punktu ciężkości z wydarzeń na procesy, z osób działających i ich intencji na grupy społeczne i ich życie — nie zaś posługiwanie się w mniejszym lub większym zakresie da-

nymi liczbowymi i ich statystycznym opracowaniem — stanowi o zastosowaniu metody socjologicznej. Nie może ona być traktowana jedynie jako metoda pomocnicza historii uprawianej na modłę pewnego typu historii politycznej; zakłada i pozwala realizować odmienne — a, jak sądzić można, równie cenne i uprawnione — ujęcie przedmiotu tej nauki i jej zadań.

Czy zadania te zostały zrealizowane w dyskutowanym artykule, czy stanowi on chociażby w pewnym stopniu pozytywny krok na drodze do ich realizacji — to już zupełnie inna sprawa. Braki artykułu, mogące stanowić podstawę mniej lub więcej zasadniczych zastrzeżeń w tej kwestii, wypływają, w moim przekonaniu, z dwóch źródeł. Pierwszym jest fakt publikacji wyników uzyskanych w bardzo wstępnej fazie badań. Skutkiem jego jest nie tylko niepełność przedstawionych danych, ogólność i pewne uproszczenie obrazu opartego o analizę nielicznych przekrojów chronologicznych, ale i materiałowy poniekąd charakter artykułu wyrażający się we względnym ubóstwie właściwej analizy i interpretacji socjologicznej zgromadzonych danych. Czy w takiej sytuacji nie należałoby uznać publikacji za przedwczesną? Nie do mnie należy sąd w tej sprawie. Mogę tylko mieć nadzieję, że dla pewnej liczby czytelników zestawione liczby okazały się dość wymowne, by opłacić trud przebijania się przez nie; że kilka ostrożnie sformułowanych hipotez i uogólnień — jak choćby dobitne ukazanie zatrważającego wzrostu liczby wiernych przypadających na jedną parafię i na jednego księdza oraz odwrócenia odpowiednich proporcji na korzyść wsi a na niekorzyść miast, jakie dokonały się w drugiej połowie XIX w., wysunięcie w związku z tym ostatnim zjawiskiem hipotezy o stosunkowo późnym rodowodzie agrarnego charakteru katolicyzmu polskiego, czy też tak kwestionowana przez ks. Zielińskiego sugestia potraktowania systemu beneficjalnego i systemu etatów jako dwóch form „patronatu" sprawowanego przez społeczeństwo i państwo nad Kościołem — zasługiwało na publikację; że, jednym słowem, sformułowanie na piśmie i publikacja wyników tego pierwszego etapu badań przyniosły korzyść nie tylko autorowi, ale i czytelnikom oraz samej sprawie studium nad dziejami organizacji i społeczności kościelnej w Polsce — choćby przez to, iż może stanowić zachętę do dyskusji, do wnoszenia dalszych uzupełnień i sprostowań.

Niedostatki kompetencji historycznej autora, niedostateczna znajomość epoki stanowiły niewątpliwie drugie źródło braków mojego artykułu. Ks. Zieliński ma bezsporną rację podkreślając „jak mało znaczą cyfry, gdy się je wyrwie z kontekstu historycznego", stwierdzając, że trzeba znać materiał, do którego stosuje się metodę socjologiczną. I znowu nasuwa się pytanie, czy mając świadomość

i ścisłego umiejscowienia ich w czasie. Wydaje się jednak, że korzyści z uzyskania pewnego obrazu ogólnego równoważą konieczne koszta takiej operacji, przynajmniej we wstępnej fazie badań, zanim szczegółowe opracowania danych dotyczących poszczególnych zaborów a nawet diecezji, miast czy rejonów nie pozwolą na bardziej dokładne i adekwatne przedstawienie interesującego nas procesu.

I tu dotykamy kwestii najbardziej może zasadniczej. Czemu mają służyć dane liczbowe w rodzaju tych, jakie zgromadziłem w swoim artykule i ich statystyczne opracowanie? Na pewno nie są i nie powinny być one celem same dla siebie. Ks. Zieliński jest zdania, iż „tabele takie mogą spełnić swe zadanie jedynie wówczas, gdy są one ilustracją wydarzeń, w przypadku omawianego artykułu, wydarzeń mających wpływ na rozwój czy upadek życia kościelnego". Oczywiście można je traktować i tak. Nie wydaje się jednak, aby był to rzeczywiście jedynie możliwy, ani też najbardziej interesujący i płodny poznawczo sposób pojmowania ich roli. Uwagę swoją możemy bowiem — i takie były moje intencje — skupić nie na wydarzeniach „mających wpływ na rozwój czy upadek życia kościelnego", ale na samym procesie rozwoju względnie upadku tego życia; nie na wydarzeniach i intencjach protagonistów tych wydarzeń, ale na grupach i instytucjach społecznych, na dynamice ich wzrostu czy objawach stagnacji, na przekształcaniu się ich funkcji i sposobach adaptacji do zmieniających się warunków. Liczby i ich zestawienia będą dla nas wówczas nie ilustracją wydarzeń, ale cennym wskaźnikiem interesujących nas procesów oraz warunków, w jakich one przebiegają; wskaźnikiem na pewno nie jedynym, ale jednym z najcenniejszych a na pewno podstawowym. Zmieniająca się liczba duchowieństwa interesować nas więc będzie jako wskaźnik żywotności społeczności religijnej wtedy, kiedy jej wzrost lub spadek jest wynikiem wzrostu lub spadku powołań; jako wskaźnik zaspokojenia potrzeb duszpasterskich wtedy, kiedy zmienia się pod wpływem czynników zewnętrznych — np. polityki *Kulturkampfu* — lub po prostu nie nadąża za wzrostem lub przemieszczaniem się ludności. Podobnie w zmianach organizacji terytorialnej Kościoła polskiego, które dokonały się na progu XIX w., bardziej interesowało nas to, że stworzyły one nowe ramy dla życia i rozwoju społeczności i instytucji diecezjalnych, niż wydarzenia polityczne, które wywołały te zmiany i intencje czynników, które do nich doprowadziły.

Taki sposób patrzenia na dzieje społeczeństwa globalnego czy Kościoła, przesunięcie punktu ciężkości z wydarzeń na procesy, z osób działających i ich intencji na grupy społeczne i ich życie — nie zaś posługiwanie się w mniejszym lub większym zakresie da-

nymi liczbowymi i ich statystycznym opracowaniem — stanowi o zastosowaniu metody socjologicznej. Nie może ona być traktowana jedynie jako metoda pomocnicza historii uprawianej na modłę pewnego typu historii politycznej; zakłada i pozwala realizować odmienne — a, jak sądzić można, równie cenne i uprawnione — ujęcie przedmiotu tej nauki i jej zadań.

Czy zadania te zostały zrealizowane w dyskutowanym artykule, czy stanowi on chociażby w pewnym stopniu pozytywny krok na drodze do ich realizacji — to już zupełnie inna sprawa. Braki artykułu, mogące stanowić podstawę mniej lub więcej zasadniczych zastrzeżeń w tej kwestii, wypływają, w moim przekonaniu, z dwóch źródeł. Pierwszym jest fakt publikacji wyników uzyskanych w bardzo wstępnej fazie badań. Skutkiem jego jest nie tylko niepełność przedstawionych danych, ogólność i pewne uproszczenie obrazu opartego o analizę nielicznych przekrojów chronologicznych, ale i materiałowy poniekąd charakter artykułu wyrażający się we względnym ubóstwie właściwej analizy i interpretacji socjologicznej zgromadzonych danych. Czy w takiej sytuacji nie należałoby uznać publikacji za przedwczesną? Nie do mnie należy sąd w tej sprawie. Mogę tylko mieć nadzieję, że dla pewnej liczby czytelników zestawione liczby okazały się dość wymowne, by opłacić trud przebijania się przez nie; że kilka ostrożnie sformułowanych hipotez i uogólnień — jak choćby dobitne ukazanie zatrważającego wzrostu liczby wiernych przypadających na jedną parafię i na jednego księdza oraz odwrócenia odpowiednich proporcji na korzyść wsi a na niekorzyść miast, jakie dokonały się w drugiej połowie XIX w., wysunięcie w związku z tym ostatnim zjawiskiem hipotezy o stosunkowo późnym rodowodzie agrarnego charakteru katolicyzmu polskiego, czy też tak kwestionowana przez ks. Zielińskiego sugestia potraktowania systemu beneficjalnego i systemu etatów jako dwóch form „patronatu" sprawowanego przez społeczeństwo i państwo nad Kościołem — zasługiwało na publikację; że, jednym słowem, sformułowanie na piśmie i publikacja wyników tego pierwszego etapu badań przyniosły korzyść nie tylko autorowi, ale i czytelnikom oraz samej sprawie studium nad dziejami organizacji i społeczności kościelnej w Polsce — choćby przez to, iż może stanowić zachętę do dyskusji, do wnoszenia dalszych uzupełnień i sprostowań.

Niedostatki kompetencji historycznej autora, niedostateczna znajomość epoki stanowiły niewątpliwie drugie źródło braków mojego artykułu. Ks. Zieliński ma bezsporną rację podkreślając „jak mało znaczą cyfry, gdy się je wyrwie z kontekstu historycznego", stwierdzając, że trzeba znać materiał, do którego stosuje się metodę socjologiczną. I znowu nasuwa się pytanie, czy mając świadomość

tych niebezpieczeństw należało podejmować tak ambitne zadanie wymagające podwójnej kompetencji — socjologa i historyka. W moim przekonaniu zadanie to jest jednak tak pilne, konieczność przystąpienia do jego realizacji tak nagląca, że — w sytuacji, kiedy niełatwo o kogoś, kto w zadawalającym stopniu sprostałby obu tym wymogom — usprawiedliwa podjętą próbę, nawet wtedy, gdy musi ona być podejmowana ze świadomością jednostronności i ograniczoności kompetencji autora i ryzyka popełnienia omyłek narażających na szwank jego reputację naukową. Tylko bowiem taka próba i publikacja — choćby na pozór przedwczesna — jej wyników może zainicjować dialog i współpracę wielu historyków i socjologów stanowiące konieczny warunek postępu pracy nad dziejami organizacji i społeczności kościelnej w Polsce. Niech mi wolno będzie uważać oba zamieszczone wyżej artykuły za początek takiego dialogu i takiej współpracy.

P. S. Korzystam z okazji, by wyjaśnić pewne przykre nieporozumienie. Fragment mojego artykułu dotyczący dziejów organizacji terytorialnej diecezji polskich po pierwszej wojnie światowej a zamieszczony na s. 1613—1617 oparty jest w takim stopniu na maszynopisie pt. *Organizacja terytorialna Kościoła łacińskiego w Polsce w latach 1918—1939* specjalnie opracowanym przez ks. doc. Bolesława Kumora i zawiera tak liczne i obszerne dosłowne cytaty jego tekstu, iż — mimo pewnych skrótów, zmian redakcyjnych i uzupełnień, które dokonane zostały przeze mnie i za które ponoszę wyłączną odpowiedzialność — on to winien być uważany za właściwego autora tego fragmentu. Fakt ten nie został, w wyniku splotu nieporozumień, dostatecznie uwidoczniony w artykule, z powodu czego wyrażam głębokie ubolewanie.

Adam Stanowski

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

OBECNOŚĆ CHRZEŚCIJAN W SWIECIE UNIWERSYTECKIM

Jednym z bardzo ważnych elementów dzisiejszego ruchu ekumenicznego jest Światowa Chrześcijańska Federacja Studentów (WSCF — skrót francuski FUACE). Jest ona historycznie protestanckim, a obecnie całkowicie ekumenicznym odpowiednikiem Międzynarodowego Ruchu Studentów Katolickich „Pax Romana", z którym zresztą coraz bliżej współpracuje. WSCF skupia bardzo liczne chrześcijańskie organizacje studenckie i rzeczywiście ma zasięg światowy. Zasadą jest, że tylko jeden ruch studencki w każdym kraju może do Federacji należeć — z tej racji musi on mieć charakter międzywyznaniowy. Założona w roku 1895 Federacja jest właściwie pierwszą strukturą ekumeniczną prawdziwie międzynarodową i oddziałującą na wszystkie wyznania chrześcijańskie. Wielcy pionierzy i działacze Światowej Rady Kościołów wywodzą się z reguły spośród aktywnych członków, twórców i wychowanków WSCF.

Poza Stanami Zjednoczonymi katolicy jako grupa na ogół nie wchodzą w skład ruchów młodzieżowych należących do Federacji, lecz utrzymują z nimi dość ścisłe kontakty. Poszczególne ruchy narodowe mają swoją specyfikę, bardzo się różnią tak metodami pracy jak i leżącą u ich podstaw teologią. Istnieją jednak liczne i mocne elementy wspólne. Zasadniczym rysem Federacji jest zaangażowanie w problemy religijnej odnowy — ale z nastawieniem świeckim: ostatecznie nie chodzi o samo „ulepszanie" Kościoła, lecz o współodpowiedzialność za świat, za mój i nasz wkład w jego budowę i rzeczywiste przystosowanie do potrzeb człowieka. Punkt 5 sformułowania celów Federacji brzmi: „Pomagać im (tj. studentom) w walce o pokój i sprawiedliwość w narodzie i między narodami". Federacja stoi na stanowisku, że zagadnienia polityczne także stanowią domenę odpowiedzialności studentów, aktualnej i przyszłej. Ostatnio kwartalnik Federacji „Student World" poświęcił numer specjalny kwestii Wietnamu. Brytyjski SCM uchwalił rezolucję wzywającą rząd Zjednoczonego Królestwa do odmowy dalszego poparcia dla agresywnej polityki amerykańskiej w Indo-

chinach. Kontakty międzynarodowe, które stanowią codzienne życie Federacji, bardzo wyraźnie przyczyniają się do przełamania wielu schematycznych poglądów na sprawy i problemy innych krajów i możliwości wzajemnych stosunków. Znamiennym faktem jest, że sekretarzem Federacji do spraw europejskich była przez długi czas Elisabeth Adler z NRD, a obecnie jest nim Milan Opočensky z Czechosłowacji.

Tego rodzaju fakty mają oczywiście pewne znaczenie, ale łatwo mogą przekształcić się w gesty czy deklaracje bez głębszego pokrycia. Rutyna składania deklaracji może zastąpić refleksję i rzeczywiste zaangażowanie. To niebezpieczeństwo zawsze istnieje, ale kierownictwo Federacji ma nastawienie przede wszystkim wychowawcze i stale pracuje nad przezwyciężaniem obojętności. Od szeregu lat na pierwszy plan wybijają się problemy krajów na drodze rozwoju gospodarczego, przy czym coraz wyraźniej nie chodzi tu o „dobre uczynki", lecz o prawdziwe zrozumienie i współpracę z ludźmi budującymi przyszłość tych krajów, często o nastawieniu radykalnie rewolucyjnym (Ameryka Łacińska). „Postawy studentów wobec społeczeństwa i uniwersytetu są w różnych krajach bardzo różne — podkreśla oświadczenie Komitetu Generalnego Federacji z 1964 roku — w wielu krajach zachodnich istnieje tendencja do konformizmu. Natomiast w krajach na drodze rozwoju przeważa nastawienie zdecydowanie rewolucyjne. Gdy orientacja studentów jest konserwatywna, gdy pragną utrzymania *status quo* — wtedy w postawach ich dominuje pragnienie bezpieczeństwa. Ci natomiast, którzy chcą zmiany struktur społecznych, na ogół są rozbudzeni intelektualnie i często wykazują wielki dynamizm we wszystkich dziedzinach. Szukający własnego zabezpieczenia trapieni są osobistymi problemami, wśród których najboleśniejszym jest samotność i poczucie bezcelowości wysiłków" [1]. Skoro tak jest, to nic dziwnego, że wśród aktywnych uczestników ruchu z krajów pozaeuropejskich przeważają właśnie „rewolucjoniści".

Tradycyjne metody pracy SCM — wywodzące się jeszcze z XIX wieku — to dyskusje w małych i większych grupach, wspólne studium Pisma św., konferencje religijne, modlitwa, także liturgiczna (w tym zakresie przełamanie barier wyznaniowych było najtrudniejsze, napotykało na silne opory, do dziś jeszcze nie całkiem przezwyciężone). W ostatnim dziesięcioleciu coraz większą wagę przywiązuje się do wspólnie podejmowanych prac — czy to badawczych, o charakterze teologicznym, fiozoficznym i społeczno-politycznym — czy to organizacyjnych i charytatywnych (ekumeniczne obozy budowniczych, udział w akcjach kulturalnych i obywatelskich, takich jak rejestracja wy-

---

1 *The Christian Community in the Academic World. A statement approved by the General Committee of the World Student Federation*, July, 1964, Appendix, s. 19.

borcza Murzynów na Południu USA, integracja rasowa szkół, kształcenie dorosłych w krajach Ameryki Łacińskiej itp.). Pod naciskiem samych członków programy poszczególnych SCM stopniowo ulegają daleko idącym zmianom. Ogólnie można stwierdzić, że z refleksji nad pytaniem „w co wierzymy" akcent przesuwa się ku bardziej praktycznej kwestii „co mamy czynić" — do czego zobowiązuje nas dziś posłuszeństwo wiary.

W pierwszej, bardziej teoretycznej fazie dyskusja wewnątrz Federacji skupiała się wokół zagadnień religijnych i kościelnych. Punktem wyjścia było zagadnienie „misji", funkcji i zadań SCM w tym zakresie, lecz centrum zainteresowania szybko znalazło się gdzie indziej: okazało się, że w grę wchodzą całkiem podstawowe zagadnienia biblijne i teologiczne, pytania sięgające samych fundamentów wiary. I one właśnie objęte zostały debatą. Odwaga w stawianiu pytań należy do może najnowszej, ale bardzo żywej tradycji federacyjnych środowisk. By się o tym przekonać, wystarczy przejrzeć czasopisma i książki publikowane przez związane z SCM wydawnictwa. Przypomnijmy chociażby, że znana i w Polsce książka Biskupa Woolwich, J. A. T. Robinsona *Honest to God* ukazała się właśnie w wydawnictwie brytyjskiego SCM, podobnie jak europejska wersja *The Secular City* Harveya Coxa i wiele innych pozycji tego typu. Świadomość kryzysu, jaki przechodzi świat dzisiejszy, głębokich i zasadniczych przemian mentalności, jakie się w nim dokonują, jest wśród członków SCM zjawiskiem niemal powszechnym. W bezpośrednim z nią związku pozostaje teologiczny *consensus*, sposób pojmowania chrześcijaństwa i życia nim, który kładzie nacisk na czynną obecność zmartwychwstałego Chrystusa w historii świata i zarazem — a może raczej t y m s a m y m — pragnie chrześcijaństwa „świeckiego". Sens tej świeckości nie jest łatwo ustalić. Jest to pojęcie bogate ale niejasne. Niewątpliwie jednym z jego elementów jest ujemna ocena osobnych, wyobcowanych ze świata instytucji kościelnych, „antykościelnictwo". Obecność Chrystusa, obecność chrześcijan — te terminy mają tu kluczowe znaczenie. Cała debata w pierwszej fazie skupiona jest właśnie wokół nich.

Druga faza — to pierwsze próby przemyślenia od nowa konkretnych zagadnień kulturalnych i społecznych, „teologia stosowana". Kolejne konferencje i sesje robocze SCM podjęły tematy takie jak „sekularyzacja" (oceniana w zasadzie pozytywnie), „nowoczesność" i „rewolucja". Obok regionalnych, przewidziane są także konsultacje zajmujące się problematyką poszczególnych kontynentów, zwłaszcza sprawami szkolnictwa wyższego, jego reformy i funkcji społecznych. Odbyła się już taka konsultacja afrykańska, trwają przygotowania do konsultacji europejskiej, która będzie miała miejsce w Bazylei we wrześniu 1967. Warto zaznaczyć, że przewidziany jest udział kilku osób z Polski, w tym

także katolików, profesorów, studentów i duszpasterzy. Prace tej konsultacji mają szczególne znaczenie, ponieważ już za niecały rok odbędzie się w Finlandii Konferencja Generalna całej Federacji.[2] Podczas pięciodniowych obrad w Bazylei zajmować się będziemy obecnością chrześcijan w szkolnictwie wyższym.

Podstawą dyskusji będą referaty wybitnych europejskich znawców problematyki szkolnictwa wyższego, pomyślane bardzo fachowo i podejmujące zagadnienia aktualne dla wszystkich. Oto tematy referatów: 1 — Rola wykształcenia w formowaniu społeczeństwa przyszłości. 2 — Europejska tradycja uniwersytecka i odradzające się kultury. 3 — Nowa nauka i tradycyjne sformułowania wiary chrześcijańskiej. 4 — Co to znaczy być studentem dzisiaj. 5 — Człowiek i wspólnota w środowisku uniwersyteckim. 6 — Modele obecności chrześcijańskiej.

Tylko w ostatnim temacie znajdujemy słowo „obecność", ale całość obrad jest z tym hasłem związana.

Po każdym referacie przewidziane są dyskusje w licznych grupach dyskusyjnych i roboczych. Różnica między nimi polega na tym, że grupy dyskusyjne mają mieć profil możliwie jak najbardziej urozmaicony. Chodzi o konfrontację postaw i poglądów, także o osobiste kontakty tak istotne dla zrozumienia innych. Intencją organizatorów jest, by konsultacja była dla jej uczestników przede wszystkim doświadczeniem współuczestnictwa. Grupy robocze natomiast będą miały charakter regionalny i na podstawie obrad Konsultacji opracują wnioski dotyczące własnych regionów.

Trzeba jeszcze zaznaczyć, że Konsultacja organizowana jest nie tylko przez samą Federację, lecz wspólnie z Radą Kościołów Europejskich. Ten fakt podnosi jeszcze jej znaczenie — przyczyni się on bowiem do ściślejszej współpracy także w przyszłości.

*

Materiały przygotowawcze, jakie otrzymali przyszli uczestnicy Konsultacji, są ogromnie intersujące i, jak sądzimy, mogą także wnieść pewne cenne elementy do powoli rozwijającej się i u nas dyskusji nad „świeckim chrześcijaństwem", dyskusji, która ostatnio ożywiła się w związku z opublikowaniem poskiego przekładu książki biskupa Robinsona.

Wróćmy najpierw do problemu „obecności". Oświadczenie przyjęte przez Komitet Generalny Federacji na sesji w Argentynie (1964) po-

---

2 „Ecumenical Youth News", no 5, May 1967. Program obrad jest już znany w ogólnych zarysach. Przewiduje on seminaria na następujące tematy: 1 — Nowe Uniwersytety dla nowego świata. 2 — Żyć po ludzku w świecie nowoczesnym. 3 — Dylemat rozwoju: bogate i ubogie narody. 4 — Polityka, władza i przemiany społeczne. 5 — Technologia i urbanizacja.

święca temu zagadnieniu wiele miejsca. Przytoczymy tu kilka najważniejszych fragmentów.

„Federacja zawsze stawiała sobie za zadanie i w praktyce troszczyła się o znajomość Jezusa Chrystusa w środowisku akademickim. Przez długi czas na określenie tego zadania używano między innymi słów «ewangelizacja», «świadectwo» i «misja». Ale dziś dla wielu studentów wyrażenia te stały się problematyczne. Słowa te są historycznie bardzo obciążone. Kojarzą się one z określonym sposobem postępowania chrześcijan — z przemawianiem zanim się wysłucha innych, z wyobcowywaniem ludzi z ich naturalnych wspólnot i skupianiem w osobną grupę chrześcijan, a także z zajmowaniem się wyłącznie sprawami duszy kosztem całości życia. Nawet wtedy, gdy słowa «świadectwo» i «misja» rozumie się należycie, wielu studentów sądzi, że są to słowa zanadto określone, zbyt zdeterminowane i poniekąd na wyrost. Sugerują one pewność wiary i celów, zdolność ujęcia wiary w terminy pojęciowe, co da wielu ludzi stanowi zasadniczą trudność, wcale nie najmniejszą dla tych, którzy jak najbardziej oddani są Chrystusowi i jego Ewangelii.

Kiedy w żywym, dzisiejszym języku szukamy słów na określenie zadań wspólnoty chrześcijańskiej w świecie akademickim, staramy się w istocie wyrazić tę samą rzeczywistość, co nasi poprzednicy i przodkowie, to znaczy chcemy złożyć świadectwo naszej wiary, że w Jezusie Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą. W tym dokumencie używamy słowa «obecność» na określenie tej właśnie rzeczywistości. Używamy go chcąc wyrazić zarówno samo jądro wiary chrześcijańskiej, jak i naszą na nią odpowiedź.

Jako wyraz naszej wiary słowo obecność wskazuje na wcielenie: Bóg stał się człowiekiem jak my i żył wśród nas. Człowiek Jezus odkrywa przed nami życie. Jego utożsamienie się z człowiekiem, solidarność, pokora, postać sługi, wolność, troska o tych co zostali wyeliminowani ze społeczeństwa czy to z dobrych czy to ze złych racji, jego przebaczenie i sąd, jego własna śmierć — wszystko to jest tak bardzo nasze, a zarazem tak bardzo różne od tego co nasze, że nie przestaje nas fascynować. Obecność Jezusa ukazała nam Boga. (...)

Do znaków (obecności Jezusa) należy także sama chrześcijańska wspólnota i wiele nieoczekiwanych przejawów mesjańskiej rzeczywistości. Mamy do czynienia z takim znakiem ilekroć wspólnota jest odbudowana, nadzieja przywrócona, a życie staje się pełne i prawdziwe. W szczególny sposób spotykamy Jezusa, zgodnie z Jego obietnicą, we wszystkich tych, z kim On sam się utożsamił. Wspólnota nazywa Go Panem, bo wie, że wszystkie rzeczy i ich przyszłość spoczywają w Jego rękach i że nadal działa On tak, jak wtedy gdy widzieliśmy Go przy pracy: jako sługa, zwycięski poprzez pozorną klęskę, mając autorytet, którym można wzgardzić, ale nie sposób go nie dostrzec. Przyjaciele

Jezusa w świecie — czy będzie to kościół parafialny czy grupa studencka — przyjęli i rozpoznali swego Boga w człowieku Jezusie i zdecydowali się pójść za Nim. Używamy słowa «obecność» na oznaczenie tego właśnie sposobu życia. Być obecnym to nie znaczy tylko «być tutaj». Poprzez to słowo staramy się wyrazić doświadczenie bycia tutaj w imię Chrystusa — często w sposób anonimowy, słuchając zanim sami zaczniemy mówić, w nadziei, że ludzie poznają Jezusa, dojdą kim On jest i zostaną tam gdzie są, zaangażowani w zaciętą walkę przeciwko temu co dehumanizuje. (...)

Obecność oznacza dla nas zaangażowanie, włączenie się w konkretne struktury społeczeństwa (...) Dla nas «być obecnym w imię Chrystusa» oznacza wyrok śmierci dla *status quo*, zarówno w społeczeństwie jak i we wspólnocie chrześcijan. Niestrudzenie będziemy pracować nad odbudową normalnego człowieczeństwa, które widzimy w Jezusie i będziemy występować w obronie tego człowieczeństwa. Nasza obecność nie wywodzi się z wygodnego optymizmu. Na podstawie tego, co spotkało Pana, wiemy jakiego oporu i sprzeciwu trzeba się spodziewać. Gdy chodzi o naszą słabą wiarę i ubóstwo zrozumienia tego w co wierzymy — ufamy, że skoro będziemy obecni, dane nam zostaną nowe słowa lub milczenie, które będzie autentyczne." [3]

W dalszym ciągu oświadczenie wylicza cechy jakie mają charakteryzować obecność grup związanych z Federacją na uniwersytetach: 1. *Otwartość* — w stosunku do osób i grup na samej uczelni i w związanym z nią środowisku, osób i grup o różnych orientacjach i stanowiskach. Wspólnota chrześcijańska powinna słuchać co mówią inni i korzystać z każdej okazji do dialogu. 2. *Rozmaitość* — oznacza ona zarówno możliwość specjalizacji, wyboru szczególnych zainteresowań i zadań jak i możliwość równoległego rozwoju różnych linii myślenia i postępowania. 3. *Jedność* — tradycyjne podziały wyznaniowe, które nie mają bezpośredniego związku z zadaniami chrześcijan na uniwersytetach, nie powinny zakłócać wspólnej pracy. 4. *Eksperyment* — różne formy zangażowania powinny mieć prawo sprawdzenia się w praktyce. Federacja powinna zbierać i udostępniać nagromadzone doświadczenia. 5. *Porozumienie z Kościołami.* Federacja pragnie uznania, że jej działalność jest cząstką życia i misji Kościoła w świecie. Trzeba tu większej elastyczności i cierpliwości ze strony wszystkich zainteresowanych.

Dyskusję nad tymi sformułowaniami podjęły wszystkie ogniwa Federacji. Owocem jej były dwa numery specjalnie wspomnianego już kwartalnika „Student World" [4]. Podsumowania dokonano na posiedzeniu Komitetu Generanego w Pradze (maj 1967). Nie referując poszcze-

3 *The Christian Community...* op. cit., s. 4—6.

4 Szczególnie interesujący jest nr 3 (1965), który tu obszernie wykorzystujemy.

gólnych pozycji wyodrębnimy tu kilka najbardziej aktualnych pytań i propozycji, jakie znajdujemy w tych materiałach dyskusyjnych.

OBECNOŚĆ CZY ŚWIADECTWO?

Zagadnienie to ma poniekąd charakter słownikowy. Chodzi o „język Federacji". Podobnie jak wszystkie nowe słowa „obecność" zagrożona jest dewaluacją. Będziemy o niej wiele słyszeć w kazaniach i modlitwach, będziemy o niej śpiewać przy akompaniamencie gitar — ale najdalej po kilku latach „obecność" podzieli los tylu innych haseł, będzie należeć do przeszłości. Czy nie lepiej więc trzymać się dawnych, bardziej biblijnych terminów, takich jak właśnie „świadectwo"?

Inny zarzut wiąże się z faktem, że słowo „obecność" w wielu językach (np. po angielsku) kojarzy się raczej z trwaniem na pozycjach, a nie — jak tego chcą autorzy dokumentu — z szukaniem dialogu, z bezinteresownym dążeniem do prawdziwie ludzkiego kontaktu z innymi — dążeniem, którego motywem jest czysta życzliwość, szacunek i autorytet wartości obecnych w drugim człowieku.

Wreszcie niektórym uczestnikom dyskusji słowo „obecność" wydaje się po prostu z a s ł a b e. Zdaniem ich duchowość „obecności" grozi jakimś rozmydleniem, roztopieniem się chrześcijaństwa w ideologii ludzkości.

Dalszy bieg wydarzeń świadczy, że mimo tych zastrzeżeń słowo „obecność" pełni dziś w języku Federacji te funkcje, jakie mu wyznaczał cytowany wyżej dokument z 1964 roku. Dowodem tego jest chociażby sam temat konferencji bazylejskiej.

Słowa są ważne, lecz elastyczne. Istotniejszą sprawą jest z jednej strony teologia obecności, która może kształtować się różnie w zależności od swych przede wszystkim chrystologicznych podstaw — a z drugiej strony praktyczne realizacje obecności i łącząca się z nimi nowa wrażliwość religijna, społeczna i polityczna. Spotkanie w Bazylei będzie okazją do lepszego poznania jak w rzeczywistości, to znaczy w ludziach, wszystko to się przedstawia. Już teraz możemy natomiast zastanowić się nad zawartą w dokumentach i dyskusjach przygotowawczych teologią obecności.

TEOLOGIA OBECNOŚCI

1. Jeśli będziemy w Piśmie świętym szukać nie s ł ó w, lecz zasadniczych fundamentalnych faktów wiary, to „obecność" okaże się ideą jak najbardziej biblijną. Historia zbawienia jest historią obecności, historią obcowania ludu z jego Bogiem. Cały Stary Testament można tak

właśnie odczytać. Owocem lektury będzie teologia biblijna harmonizująca z osiągnięciami naukowej interpretacji tekstów świętych.[5] Będzie to teologia zgodna z Biblią i zarazem odpowiadająca dzisiejszemu człowiekowi, z jego niechęcią do spekulacji na temat istoty rzeczy. „Obecność" wprawdzie może pośrednio wskazywać na fakt metafizyczny (istnienie), ale ściśle biorąc jest to pojęcie funkcjonalne. O obecności mówimy wtedy, gdy ktoś istnieje dla kogoś, jest przy nim. Ważna jest tu ta właśnie relacja o wielu interesujących właściwościach.[6] Poznajemy Boga jako tego, kto się nam odsłania poprzez swoje dotyczące nas działanie (stworzenie i zbawienie). Tylko poprzez te dwie funkcje (będące objawieniem) Bóg jest dla nas, jest nam dany.

Zagadnienie obecności bynajmniej nie wygasa w Nowym Testamencie — przeciwnie, dopiero tu zyskuje ono całą głębię. Otwierają się nowe perspektywy, zarysowują nowe problemy.

2. Obecność chrześcijanina jest ścisłym korelatem obecności Chrystusa: to co o Nim myślimy kształtuje nasze pojęcie obecności i powołania w świecie.

Dokumenty Federacji wiążą obecność chrześcijan z ich wyznaniem, że „Chrystus jest Panem". To przejęte wprost od Kościoła pierwotnego wyznanie wiary stanowi prawdziwie ekumeniczny punkt wyjścia. Bynajmniej nie jest ubogie w treść, ale trzeba przyznać, że może być interpretowane bardzo rozmaicie.[7] Na przykład:

D l a j e d n y c h panowanie Chrystusa jest utwierdzone na wieki i w zasadzie ma charakter ponadczasowy. Wcielenie i zmartwychwstanie stanowią tylko swego rodzaju aplikację. Centralną prawdą wiary jest pełna majestatu kosmiczna prawda o Bożym Synostwie. D l a i n n y c h — panowanie Chrystusa wiąże się z jego uniżeniem, wyniszcze-

---

5 Por. Eszard Roland *Present like Abraham. A Bible Study.* „Student World", 3 (1965).

6 O funkcjonalistycznym charakterze Objawienia biblijnego pisze Yves Congar: „...trzeba jasno zdać sobie sprawę i spojrzeć w twarz problemom i trudnościom, na które napotka klasyczna teologia powracając do źródeł biblijnych w szkole egzegetów. Od wieków, zwłaszcza od epoki wielkich scholastyków... teologia z powodzeniem posługiwała się w swych sformułowaniach ontologią. Wychodząc do objawienia starała się ona kontemplować i określać istotę (l'en soi) Boga i Chrystusa... A tymczasem bibliści coraz powszechniej utrzymują, że objawienie dokonało się wewnątrz pewnej historii i że ma ono ze swej istoty charakter „ekonomiczny" czy „funkcjonalny"; objawienie tajemnicy Boga i Chrystusa zawiera się wyłącznie w przekazanym nam świadectwie o tym, co Oni uczynili i czynią d l a n a s, w związku z naszym zbawieniem." (*Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques,* „Concilium", 11 (1966).

7 Przegląd takich interpretacji daje w „Student World" 3 (65) Antoinette Scheurer, sekretarz generalny Alliance de Equipes Unionistes de France i skarbnik WSCF, w artykule *Theological Questions to Part II of „The Christian Community in the Academic World".* Dalsze rozważania są obszernym streszczeniem tego artykulu.

niem i śmiercią na krzyżu: jest Panem dlatego że jest Sługą Cierpiącym. Akcent spoczywa tu na życiu, śmierci i zmarwychwstaniu człowieka Jezusa.

Oczywiście ten podział stanowisk jest schematyczny. Orientacje teologiczne, o których mowa, mogą się sobie przeciwstawiać, ale mogą się też wzajemnie uzupełniać, nigdy też chyba nie występują w stanie czystym. Warto może zaznaczyć, że obie mają swoich przedstawicieli wśród teologów katolickich. Trzeba jednak strzec się łatwo nasuwających się uproszczeń. Na przykład myśl Teilhardowska jest „kosmiczna", ale akcent spoczywa w niej nie na pre-egzystencji Słowa, lecz właśnie na zakorzenionym w materii świata, prawdziwym i pełnym człowieczeństwie Jezusa. Wielkie syntezy w rodzaju Teilhardowskiej zmierzają chyba z reguły ku przewyciężeniu istniejących polaryzacji teologicznych i filozoficznych stanowisk. Polaryzacje te są jednak faktem i trzeba sobie z nich zdawać sprawę, by móc uczestniczyć w dyskusji. Każdej dzisiejszej dyskusji teologicznej, a szczególnie dyskusji o świeckim chrześcijaństwie.

W kwestii stosunku chrześcijan do świata spotykamy się z rozróżnieniem dwóch postaw:

J e d n i widzą świat jako stworzony w Chrystusie i w samym tym akcie poddany jego panowaniu. Początkiem i końcem historii świata jest Jezus i On też w niej działa. Skoro tak, to obecność „polega na włączeniu się w konkretne struktury społeczeństwa". Bierzemy udział w pracy nad światem wiedząc, że przez to możemy także realizować zamiary Boże. Kościół musi słuchać świata, ponieważ Duch Święty działa w świecie, świecie należącym do Boga.

I n n i zwracają uwagę na fakt, że świat został radykalnie zepsuty przez odwrócenie się od Boga. Bóg jednak nadal go miłuje i to co zdziałał w Jezusie zmieniło sytuację świata. Obecność chrześcijan w świecie wnosi weń napięcie, budzi opory. Chrześcijanin spodziewa się ich, spodziewa się niepowodzeń, ma poczucie humoru — to znaczy zachowuje pewien dystans wobec swojej własnej pracy i jej wyników. Kościół musi słuchać świata, ponieważ świat ma prawo krytyki wobec poczynań chrześcijan. A ponadto trzeba i można w samym świecie odnajdywać przejawy tęsknoty do odkupienia i odrodzenia w Chrystusie. Znów trzeba się tu strzec uproszczonych ocen i łatwego szufladkowania. Podobnie jak o b a stanowiska chrystologiczne są zarazem „postępowe" i „nowoczesne" mając za sobą długie tradycje sięgające początków chrześcijaństwa, jeśli nie początków religii w ogóle — tak i te postawy wobec świata obydwie mają za sobą przeszłość i otwarte są ku przyszłości.

Dalsze różnice dotyczą pojmowania dziejów świata i rzeczy ostatecznych. D l a j e d n y c h wszystko już dokonało się w Chrystusie, ale my wciąż musimy żyć obietnicą. Przez przyjście Chrystusa nic się

w świecie nie zmieniło. Jedyne *novum* to wspólnota chrześcijańska głosząca Ewangelię, przynosząca światu Obietnicę. Nowe Stworzenie okazało się w Jezusie Chrystusie — ale tylko w Nim: On jest pierwocinami świata. Nawrócenie wprowadza głęboką i rzeczywistą zmianę w życie człowieka: nawracając się człowiek ten otrzymuje znak Nowego Stworzenia. Dla innych — wszytko już się dokonało w Chrystusie i jest nam dane. „Jeszcze nie" odnosi się tylko do ukrytego stanu Nowego Stworzenia. Nowe Stworzenie choć jeszcze nie całkiem widoczne jest już faktem. Krzyż i zmartwychwstanie zmieniają sytuację świata tu i teraz. Nawrócić się — to uświadomić sobie ten fakt.

Analogicznie: dla jednych świat zmierza ku Sądowi i powtórnemu stworzeniu. Nie ma ciągłości pomiędzy naszymi czasami a Czasem, który ma przyjść. Ponieważ jednak my sami już należymy w zadatku do przyszłego świata, a więc w jakimś sensie, w nas i za naszym pośrednictwem, świat przyszły jest już obecny. Dla innych — człowiek już prawdziwie zmartwychwstał w Jezusie. Sąd i Nowe Stworzenie to rzeczywistość dzisiejsza. Ta rzeczywistość skierowuje nas ku działaniu w świecie i stanowi podstawę dla ufności, że człowiek i działanie ludzkie mają przed sobą przyszłość.

Byłoby błędem sądzić, że w jakiś konsekwentny sposób wszyscy chrześcijanie dzielą się wyraźnie na „jednych" i „drugich". Mamy tu do czynienia jedynie z przewagą akcentów wytwarzającą pewien styl myślenia i życia. Nic tu jeszcze nie jest jasne i definitywnie określone, przynajmniej nie w teorii. W praktyce polaryzacja stanowisk zaznacza się ostrzej. Scheurer sądzi, że chodzi tu o wybór pomiędzy Kościołem dla świata a Kościołem w świecie. Taki eklezjologiczny wybór staje zarówno przed Federacją (każdy Ruch musi mieć, mimo całego pluralizmu, jakiś kierunek) jak i przed poszczególnymi jej członkami.

Kościół dla świata: ta postawa opiera się na założeniu „nieciągłości" ekonomii zbawienia. Pismo święte wskazuje na tę nieciągłość mówiąc o stworzeniu i upadku jako o dwóch wydarzeniach. Świat potrzebuje zbawienia. Dzieło zbawienia stanowi osobną historię — wprawdzie wewnątrz dziejów świata, ale o własnym biegu. Posłannictwo Kościoła musi być widziane w tej właśnie perspektywie. Kościół złożony jest z ludzi, którzy otrzymali odpuszczenie grzechów i są odrodzeni przez łaskę. Kościół jest ludem świętym, który ma głosić światu obecność i wierność Jezusa Chrystusa. Wypełnianie tego poslannictwa wśród ludzi i dla ludzi wymaga, by Kościół żył wewnątrz narodów jako wspólnota posiadająca własne struktury. Dzięki tym strukturom Kościół może się przejawiać w historii jako rosnące i rozwijające się Ciało Chrystusowe.

Kościół w świecie: nieciągłość nie jest dominującym rysem samego biblijnego Objawienia. Znajdujemy ją w tekstach dlatego, że

Objawienie dokonało się w czasie, w historii, jest usytuowane w konkretnym momencie dziejów, w teraźniejszości. Słowo Boże dane jest ludziom, którzy muszą liczyć się ze swoją przeszłością i jednocześnie wierzyć i ufać w przyszłość. Stworzenie świata jest naszą przeszłością, Królestwo Ostateczne — przyszłością. Słowo o Upadku prowadzi nas ku łasce początku, słowo o Sądzie — ku łasce ostatecznej. Wszystko to wskazuje właśnie na nienaruszalną ciągłość, na wierność Boga, która jest większa niż nieposłuszeństwo człowieka. Wiara i nadzieja byłyby jednak tylko religijną utopią gdyby nie Jezus z Nazaretu. Narodziny Jezusa potwierdzają nadzieję wiary wyrażoną w opisie stworzenia. W obrębie dnia siódmego Bóg osobiście i poprzez akt dokonany w czasie wiąże się z bytem, ruchem i rytmem świata, z historią ludzkości. Królestwo będzie zrealizowane jako objawienie Boga, ale nie przez zniszczenie porządku stworzonego.

Zmartwychwstanie Jezusa weryfikuje wiarę i nadzieję wyrażoną w tekstach eschatologicznych. Przyszły Sąd jest Sądem łaski — i już się dokonał na krzyżu. To jest sens Wielkanocny: Królestwo jest docelowym punktem ludzkiej historii. Bóg-wśród-ludzi znajduje się pośród żyjących, każdy człowiek jest obrazem Syna, ma być miłowany i powinniśmy mu służyć. Jezus okazał swoje królestwo poprzez służbę. W Nim Bóg zawarł przymierze z całym swoim stworzeniem. Dlatego wykluczone jest wszelkie „kościelnictwo". Kościół nie jest trzecią siłą Między Bogiem a światem. Nie ma własnej historii, miejsca, języka i moralności. A raczej — jeśli je tworzy, to nie one stanowią o eschatologicznej nowości naszego czasu, czasu Kościoła. Kościół jest wspólnotą tych, co dzięki łasce mogą dostrzec w świecie analogię Królestwa. Jest Ciałem Chrystusa wchodząc w historię świecką, mówiąc językiem świata i w nim składając swoje świadectwo o królestwie Chrystusa-Sługi.

Tytuł artykułu Scheurer brzmi *Pytania teologiczne w związku z drugą częścią dokumentu Federacji o Chrześcijańskiej wspólnocie w świecie akademickim*. Nawet tam, gdzie zdaje się stawiać dość kategoryczne wnioski, autorka w istocie pragnie pytać, skłaniać do refleksji. W trakcie tej refleksji kształt „świeckiego chrześcijaństwa" — czy też chrześcijaństwa *tout court* — będzie się stale zmieniać. Spotkanie w Bazylei dla wielu jego uczestników będzie zapewne początkiem nowego etapu poszukiwań. Szczególnie się do tej roli nadaje ponieważ w większym stopniu niż inne dotychczasowe imprezy chce być spojrzeniem w przyszłość. Co takie spojrzenie może dać — okaże się w praktyce.

Halina Bortnowska

PROBLEMY MŁODZIEŻY DOJEŻDŻAJĄCEJ

W ostatnich latach ukazało się szereg poważnych publikacji poświęconych analizie chuligańskich wykroczeń i wykolejenia młodzieży oraz problemom profilaktyki i terapii dotyczącej likwidacji przestępczości młodocianych.

Wyniki pracy w zakresie wychowania w szkołach, jak również w duszpasterstwie młodzieżowym, nie są zadowalające. Ogólna ilość przestępstw i wykroczeń popełnionych przez nieletnich wzrasta z roku na rok. W roku 1960 sądy w Polsce rozpoznały ponad 28 tys. spraw przeciwko nieletnim, w roku 1961 — 33 tys. spraw, w roku 1962 — 35 tys. spraw, a w roku 1965 aż około 70 tys. spraw przeciwko nieletnim.

Według danych Komendy Głównej M.O. w roku 1961, szkoły zawiadomiły Organa M.O. o 40 tys. wypadków nieodpowiedniego zachowania się nieletnich, w roku 1965 w ok. 50 tys. wypadków interweniowała milicja. Brak oczywiście danych o wykroczeniach młodzieży, które nie zostały zgłoszone organom M.O.

Okazuje się więc, że nie wszystkie akcje profilaktyczne i terapeutyczne się udają i że zawodzą środki resocjalizacji nieletnich przestępców. Istnieją również pewne rodzaje trudności wychowawczych, które mimo szerokiej dyskusji o wychowaniu nie doczekały się właściwej analizy ani zastosowania proponowanych środków zaradczych. Takim właśnie przedmiotem wymagającym specjalnego studium są trudności wychowawcze z młodzieżą dojeżdżającą.

Według Głównego Urzędu Statystycznego[1] na 1.492.993 uczniów liceów ogólnokształcących i szkół zawodowych w skali ogólnokrajowej w roku 1965/66 poddanych badaniom było 821.630 uczniów (55%) zamieszkujących wraz z rodzicami stale poza siedzibą szkoły. Mówiąc inaczej, więcej niż co drugi uczeń uczący się w liceum ogólnokształcącym lub szkole zawodowej stanął przed problemem pokonania odległości dzielącej jego miejsce zamieszkania od siedziby szkoły.

Dane te wskazują na wagę problemu i jego znaczenia dla wszystkich aspektów działalności wychowawczych, dydaktycznych, ekonomiczno-społecznych i duszpasterskich.

Wyniki badania wykazują, że z 821.630 uczniów zamiejscowych 393.146 uczniów dojeżdża codziennie do szkoły korzystając z różnych środków lokomocji (47,8%), 358.994 uczniów (43,7%) mieszka okresowo w internatach, na stancji prywatnej lub u krewnych zamieszkałych w miejscu siedziby szkoły, a 69.490 uczniów (8,5%) dochodzi codziennie do szkoły lub dojeżdża rowerem.[2]

---

1 *Droga ucznia do szkoły 1965/66* — „Studia i prace Statystyczne G.U.S.", Zeszyt 4.

2 *Droga ucznia do szkoły 1965/66* — „Studia i prace Statystyczne G.U.S.", Zeszyt 4.

W oparciu o badania G.U.S. na podstawie danych dotyczących liceów ogólnokształcących, techników i zasadniczych szkół zawodowych można stwierdzić, że głównym czynnikiem decydującym o odsetku uczniów zamiejscowych mieszkających w miejscu siedziby szkoły (w internatach, na stancjach i u krewnych) nie jest ani wielkość obwodu szkolnego, ani specyfika regionu, lecz przede wszystkim typ szkoły, jej atrakcyjność i społeczne uznanie.

Przy średniej krajowej liczba uczniów liceów ogólnokształcących, których rodzice mieszkają poza siedzibą szkoły, wynosi 37,7% i na tle takich województw jak warszawskie, rzeszowskie, krakowskie, lubelskie, łódzkie, kieleckie czy białostockie, gdzie wskaźnik ten jest wyższy niż 50%, miasta wydzielone stanowią wyjątek i uczniowie zamejscowi stanową tu znikomą mniejszość (w Łodzi 4,1%, w Warszawie 5,5%, w Poznaniu 14,2%).

Sytuacja w zasadniczych szkołach zawodowych jest całkiem odmienna, ponieważ bazują one głównie na młodzieży zamiejscowej, która stanowi 65,7% (w Warszawie 30,8%, w Krakowie 54,6%, w Poznaniu 50,8%, we Wrocławiu 43,2% i w Łodzi 16,6%).

Badania przeprowadzone w Radomsku wykazują, że dojeżdża do wszystkich typów szkół w tym mieście (jedynym na terenie powiatu) 1.550 młodzieży na ogólną liczbę uczącej się młodzieży 3.860 osób, co stanowi ok. 40%.

W skali ogólnokrajowej środkiem lokomocji, z jakiego korzystają uczniowie przy dojazdach do szkoły, jest kolej, (21,9% uczniów dojeżdżających do szkół zawodowych i 22,1% uczniów dojeżdżających do liceów ogólnokształcących) P.K.S. (17,4% uczniów szkół zawodowych i 29,7% uczniów liceów ogólnokształcących). Na trzecim miejscu występuje dojeżdżanie rowerami (7,3%) i innymi środkami lokomocji (4,0%).[3] Korzystanie z poszczególnych rodzajów komunikacji przy dojeżdżaniu do szkoły jest zróżnicowanie zależnie od regionu.

Chociaż zjawisko dojazdów młodzieży do szkół nie jest czymś nowym (istniało już przed wojną), to jednak po roku 1945 przybrało rozmiary masowe. Stało się to na skutek: rozwoju szkolnictwa (szczególnie zawodowego), ogólnego pędu do nauki i zdobycia zawodu, rozwoju komunikacji, braku dostatecznej ilości internatów i trudności uzyskania stancji w mieście. Wspomniane zainteresowanie nauką — zwłaszcza młodzieży wiejskiej i małomiasteczkowej — należy w dużej mierze tłumaczyć chęcią zdobycia zawodu i urządzenia się w mieście. Jak wynika z badań przeprowadzonych w Cz.O.P.[4], ok. 90% młodzieży małych miasteczek i wsi ucieka do dużych miast — tam szuka pracy, zakłada rodzinę. Mały procent uczącej się młodzieży, bo zaledwie 15%, powraca

---

[3] j.w.

[4] Ks. B. Morawski, *Religijność dojeżdżających do pracy w Cz.O.P.*, Warszawa 1966, A.T.K. (Archiwum)

na wieś, by tu pracować wśród swoich. Perspektywa życia miejskiego w oczach młodzieży przedstawia się atrakcyjnie. Zdobycie wykształcenia i zawodu, musi młodzież wsi czy małych miasteczek okupywać wczesnym wstawaniem, nieracjonalnym odżywianiem, uciążliwą podróżą niezależnie od kaprysów pogody i warunków komunikacji. Dojazdy są nadto przyczyną wykolejenia się młodzieży. Trudności te dawały znać o sobie już na kilka lat przed wojną, gdy nasilenie wybryków chuligańskich młodzieży dojeżdżającej koleją do szkół w województwie krakowskim wywołało w roku 1936 akcję policyjną i projekt założenia Towarzystwa Opieki nad Młodzieżą.[5]

Pierwszy więc poważniejszy alarm sygnalizujący rozwój chuligaństwa rozpoczął się w Polsce już przed wojną wskutek łobuzerskich wyczynów młodzieży dojeżdżającej. A jak wygląda ta sprawa obecnie — to problem, który chciałbym poruszyć w niniejszym artykule.

Referując wyniki badań nad dziećmi trudnymi Jan Konopnicki twierdzi, że zaburzenie w zachowaniu jest wynikiem zwichnięcia równowagi między środowiskiem, a organizmem. Rozróżnia on trzy fazy wykolejenia młodzieży: 1 — początek zaburzenia, którego przejawami są spontaniczne, bezpośrednie i nieprzemyślane reakcje na zmianę warunków lub złe warunki, 2 — faza o zaawansowanym zaburzeniu, którego wyrazem są: agresywność, kłamstwo i kradzież, włóczęgostwo, apatia, upór i pewne zaburzenia o charakterze neurotycznym, 3 — całkowita aspołeczność, której objawami są chuligaństwo i przestępczość.[6] Podobne trzy etapy w procesie wykolejenia się młodzieży wyróżnia Natalia Han-Ilgiewicz.[7] Prof. Stefan Kunowski ustala, że całkowite wykolejenie wychowawcze przedstawia się jako proces stopniowego wyłamywania się i zrywania przez jednostkę lub grupę z wpływami wychowawczymi, następnie jako proces wyłączania się z normalnego toru rozwoju pełnego człowieczeństwa i zejście na bezdroże przestępstwa i zbrodni.[8] Chuligan w pełnym słowa tego znaczeniu to według określenia Cz. Czapowa „antysocjalny socjopata", nieprzystosowany do życia w normalnym społeczeństwie,[9] to człowiek, który w gruncie rzeczy nie wierzy w sens i wartość świata, ani w możliwość konstruktywnego życia w społeczeństwie.

Obok chuligaństwa powstałego na podłożu psychopatycznym oraz przejawiejącego się w formach kryminalnych na szczególną uwagę za-

---

[5] Por. W. Gałecki, *Młodzież polska w niebezpieczeństwie*, „Dziennik Urzędowy Kuratorium Okręgu Szkolnego Krakowskiego" 10, 1936 s. 275 nn.

[6] Por. Jan Konopnicki, *Zaburzenia w wychowaniu u dzieci i środowisko*, Warszawa 1957, s. 28 nn.

[7] Por. Natalia Han-Ilgiewicz, *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa 1963, s. 114—115.

[8] Por. Stefan Kunowski, *Przyczyny wykolejenia współczesnej młodzieży*, D.H. 1958 Nr 5.

[9] Por. Cz. Czapow, *Psychologia chuligańska*, „Nowa Kultura", 1958 Nr 16.

sługuje chuliganizm „ideowy", obejmujący młodzież, którą Manturzewski nazywa „wdechowcami" (od określenia „w dechę").[10] „Wdechowcy" są mniej wyosobnieni ze społeczeństwa i mniej wykolejeni niż chuligani, ale za to bardziej liczni. Cechuje ich dwulicowość wobec wychowawców, rodziny a także w życiu religijno-moralnym. Postawa zdecydowanego chuligana ma dla nich dużo uroku, lecz pewne względy powstrzymują „wdechowców" od całkowitego przejęcia jej. „Wdechowe" zblazowanie zaznacza się szczególnie w wieku 15—19 lat i to głównie na terenie dużych miast, skąd rozszerza się na małe miasta i wsie, znajdując zwłaszcza podatny grunt wśród młodzieży dojeżdżającej.[11] Proces wykolejenia przejawia się w różnych formach, w zależności od wieku i płci, od warunków środowiskowych, od stopnia zdemoralizowania, od czynników hamujących działanie.

Młodzież dojeżdżająca, wpatrzona w miasto jako ideał i cel swoich marzeń, bardzo łatwo zaraża się postawą „wdechową", która wypacza jej osobowość.

Dotychczasowa literatura zwraca uwagę na to, że dojazdy młodzieży do szkół stanowią poważny czynnik deprawujący. Codzienna męcząca jazda w ścisku, w zatłoczonych wagonach i autobusach skłania młodzież do bezwzględności i ordynarnego zachowania się. Wskutek braku nadzoru ze strony władz kolejowych wagony dla młodzieży szkolnej często okupuje łobuzeria. Na dworcach kolejowych, gdzie dojeżdżająca młodzież oczekuje po parę godzin na odjazd pociągu, zbierają się szumowiny miasta, od nich zwłaszcza chłopcy przyjmują chuligańskie formy zachowania się, niszczą różne sprzęty i urządzenia kolejowe, dziewczęta nawiązują znajomości z przygodnymi adoratorami.[12]

Badaniami objęto młodzież powiatu radomszczańskiego dojeżdżającą do wszystkich typów szkół na terenie miasta Radomska. W mieście tym, które niedawno obchodziło 700-lecie swego istnienia, znajdują się dwa licea ogólnokształcące, jedno liceum pedagogiczne oraz szkoły zawodowe: technikum drzewne i zasadnicza szkoła drzewna, technikum ekonomiczne i zasadnicza szkoła handlowa, technikum łączności i zasadnicza szkoła łączności, technikum mechaniczne i zasadnicza szkoła zawodowa, zasadnicza szkoła elektryczna oraz szkoła międzyzakładowa.

Radomsko jest również jedynym ośrodkiem przemysłowym na terenie całego powiatu, posiada jedną z największych w Europie Fabrykę Mebli Giętych, której produkcja znana jest niemal na całym świecie.[13]

---

10 Por. Cz. Czapow, S. Manturzewski, *Niebezpieczne ulice — u źródeł chuligaństwa, materiały refleksyjne*, Warszawa 1960.

11 Por. Ks. Kujaczyński, *Trudności wychowawcze młodzieży dojeżdżającej*, Lublin 1964 Archiwum K.U.L.

12 Por. Bukałowa, *Ci, którzy dojeżdżają*, „Głos Nauczycielski", 1963 nr 47/1398.

13 Obszar powiatu wynosi 1550 km² w tym obszar miasta 21 km², 140.893 osoby

Nic więc dziwnego, że rozwinęły się tu w szczególności wyżej wymienione szkoły zawodowe.

Ogólna liczba mieszkańców powiatu — 140.893 osoby, liczba młodzieży uczęszczającej do szkoły w Radomsku — 3.860 na ogólną liczbę 19.757 młodzieży. (10 tys. mieszkańców na 1 szkołę). Powiat liczy 11 szkół w Radomsku i jedną w powiecie (Technikum Rolnicze w Dobryszycach), co stanowi 11,6% w stosunku do województwa. Liczba uczniów z terenu Radomska wynosi 1.142 osoby, a z powiatu 1.858 — udział tych drugich w ogólnej liczbie uczącej się młodzieży wynosi 62%, co z kolei stanowi 1,7% ludności wsi. Nieprawidłowe rozmieszczenie szkół średnich na terenie powiatu i niedostateczny rozwój sieci internatowej, to przyczyny dużego nasilenia dojazdów (40%) młodzieży do Radomska. Do szkół w Radomsku dojeżdża także młodzież z sąsiednich powiatów (z Pajęczna 8,9%, Bełchatowa 2,1%, Włoszczowy 1,4%, i Piotrkowa 0,6%).

Wśród dojeżdżającej młodzieży dominują uczniowie ze szkół zawodowych (ok. 60%) typu zasadniczego i przyzakładowego. Więcej natomiast młodzieży miejscowej uczęszcza do Liceów ogólnokształcących i techników. Zjawiska te zdają się wskazywać na mniejsze ambicje naukowe młodzieży ze środowiska wiejskiego oraz na znacznie większe tendencje do szybkiego zdobycia zawodu i możliwości podjęcia pracy zarobkowej w mieście. W badanej grupie młodzieży dojeżdżającej większość stanowią chłopcy (około 60%), wiąże się to prawdopodobnie z faktem, że większość szkół zawodowych przygotowuje do t.zw. zawodów męskich. Wśród młodzieży dojeżdżającej objętej badaniem ankietowym, większość mieszka na wsi (90%) a reszta młodzieży (10%) pochodzi z osiedli takich jak: Gidle, Pławno, Kamińsk, Gomunice, Kłomnice i Sulmierzyce. W grupie młodzieży nie dojeżdżającej, wypowiadającej się w ankiecie, 95% stanowią mieszkańcy miasta. Pozostałe 5% to młodzież ze wsi przebywająca w internatach radomszczańskich szkół. Młodzież dojeżdżająca (z 146 miejscowości) do Radomska musi pokonać znaczne odległości, które sięgają w jedną stronę od 1 do 70 km. Trasa do szkoły jest często złożona z odcinka drogi, przebywanej pieszo do stałego szlaku komunikacyjnego (16%), a następnie samochodem lub pociągiem. Na ogólną liczbę młodzieży dojeżdżającej do Radomska, wynoszącą 1.550 osób, 477 osób korzysta z usług P.K.P. (35,6%). (Jest to przeważnie młodzież mieszkająca na jedynej w tym okręgu trasie Warszawa — Katowice lub w pobliżu), 978 osób z samochodów P.K.S. (60%), ok. 110 młodzieży mieszka na stancjach przeważnie w okresie zimowym, natomiast na wiosnę i jesienią powiększają oni liczbę dojeżdżających samochodami P.K.S., lub rowerami. Stała liczba dojeżdżających rowerem lub dochodzących pieszo czasem do 3 km. wynosi około 100 osób.

---

ludności w ogóle, w tym 29.933 osób mieszkających na terenie jedynego w tym powiecie miasta Radomska (dane uzyskane z P.P.R.N. w Radomsku).

W internatach mieszka ok. 500 młodzieży.[14] Młodzież dojeżdżająca traci na dojazdy przeciętnie od 1—2 godzin, czasem do 3 godzin. Czas odjazdu ze szkoły do domu jest uzależniony od rozkładu jazdy pociągów lub autobusów. Znaczna część młodzieży (20%) oczekuje na odjazd od 2—3 godzin. Stąd wiele dojeżdżającej młodzieży wałęsa się po ulicach, peronach, w poczekalniach, często knajpach. Dworzec kolejowy większego miasta to szczególnego rodzaju środowisko. Zbierają się tam często ludzie ukrywający się przed okiem milicji, załatwiający różne interesy, podrywający łatwe dziewczęta, złodzieje i pijacy szukający w barze dworcowym jeszcze ostatniego kufla piwa. Zgorszenie rozlewa się tutaj, jak pisze Wiśniewski,[15] szeroko i obejmuje swym oddziaływaniem dojeżdżającą młodzież. Trudna podróż i nużące oczekiwanie na połączenie komunikacyjne powodują ogólne zmęczenie. Do trudów wczesnego wstawania często już o 5 rano i wczesnej nużącej podróży i późnego powrotu (między 18 a 20) dochodzi nieregularne odżywianie. Nie jest to korzystne zjawisko i jego ujemny wpływ odbija się na normalnym rozwoju życia ucznia i jego nauce.

Młodzież dojeżdżająca ze wsi do szkół w mieście uchodzi zwykle w swoim mniemaniu i opinii środowska wiejskiego za jednostki wyjątkowe na swoim terenie; tarcza szkoły, szkolna czapka, sam fakt uczęszczana do szkoły w mieście wyróżnia uczniów w ich środowisku. To czasem wygórowane pojęcie o własnym znaczeniu, wyróżnieniu nie wytrzymuje konfrontacji z rzeczywistością miejską. Uczeń ze wsi na tle młodzieży miejskiej prezentuje się dość nieporadnie, szaro, zdradza go strój, zachowanie. Dziecko wiejskie zostaje opanowane kultem miasta opartym na cechach zewnętrznych, następstwem czego jest przykre poczucie niższości. W zetknięciu się ze środowiskiem miejskim młodzież często ulega działaniu różnych czynników destrukcyjnych i demoralizujących. Imponuje jej często postawa chuligańsko-wdechowa kolegów i koleżanek, a zwłaszcza ich daleko posunięta i jaskrawo demonstrowana samodzielność i niezależność. Wskutek tego zaznacza się i pogłębia dezintegracja psychiczna — a to stanowi początek wykolejenia.

Młodzież dojeżdżająca po zajęciach w szkole czuje się zawieszona w próżni, jest jakby czasowo bezdomna. W bezplanowych wolnych godzinach bardziej sumienni spędzają czas w świetlicy, inni wałęsają się po ulicach lub dworcu. Chociaż sposób spędzania czasu w świetlicy bywa bardzo różny, niemniej świetlice stwarzają możliwość odpoczynku, odrabiania lekcji, chronią młodzież od nudy. Niestety większość młodzieży z nich nie korzysta (tylko 20,5%). Mankamentem są także małe pomieszczenia świetlicowe (w Radomsku 30 miejsc na 1.550

14 Dane uzyskane z Inspektoratu Szkolnego w Radomsku wg stanu na 31. I. 1967 r.

15 A. Wiśniewski, *Według rozkładu jazdy*, „Szandar Młodych", 1962 nr 26.

dojeżdżających) i mała ilość świetlic.[16] Według *Rocznika Statystycznego* w roku 1961 było w Polsce ogółem 90 świetlic dworcowych, a ilość korzystających z nich wynosiła 13.700 uczniów. Zatem dla większości uczniów miejscem spędzania czasu, oczekiwania pozostaje dworzec i ulica miasta, w lecie parki, boiska itp. Wśród różnych form spędzania czasu po zajęciach szkolnych, ok. 20% badanych uczniów dojeżdżających oczekuje po parę godzin na dworcu lub spaceruje po ulicach. Młodzież, którą pociągają spacery po mieście, atrakcje „wdechowego" życia kolegów, często nie wraca do domu pierwszym, ale ostatnim pociągiem. To z kolei powoduje kłamstwo wobec rodziców, nadrabianie lekcji, zmęczenie, rezygnację ze wszelkiej pracy nad sobą a także zaniedbanie praktyk religijnych. Dojazdy odbijają się ujemnie na wynikach nauczania, chociaż młodzież wiejska jest pracowita i szybko nadrabia braki, to jednak ok. 50% młodzieży skarży się na brak czasu na naukę. Młodzież dojeżdżająca odrabia lekcje kosztem wypoczynku, a to z kolei odbija się na zdrowiu i samopoczuciu. Czas dojazdu nie jest bowiem dostatecznym wypoczynkiem dla ucznia, ale raczej okresem wzmagającym przemęczenie. Dojeżdżanie powoduje więc trudności w nauce, niechęć do niej a ta sprzyja wykolejeniu.[17] Objawy tego, to wyłamywanie się z obowiązków sumiennej pracy, dobrego zachowania się, antagonizm w stosunku do nauczycieli, wagary, fałszowanie zaświadczeń itd. Duża odległość domu od szkoły utrudnia kontakt rodziców ze szkołą. Proporcjonalnie do zmniejszania się zainteresowania nauką i sprawami szkolnymi, zwiększa się skłonność do wybryków chuligańskich. Warunki dojeżdżania to pierwszy smak samodzielności i swobody. Najpierw zdobywa się nawyki językowe, potem kolej na tworzenie się nowych pojęć, poglądów i stylu postępowania.

Wśród młodzieży dojeżdżającej ok. 80% nie uczęszcza na lekcje religii, tłumacząc się brakiem czasu (30%), nieodpowiednią godziną (20%), reszta (30%) nie uzasadnia swych zaniedbań pod tym względem. Młodzież dojeżdżająca nie bierze przeważnie udziału w rekolekcjach wielkopostnych, bardzo często opuszcza Mszę św. w niedziele i święta (65%).[18]

Jedną z form chuligańskiej działalności grupy młodzieży dojeżdżającej, jest niszczenie i kradzieże mienia społecznego, a nawet dezorga-

---

16 W Olsztynie świetlica dworcowa rozporządza tylko 60 miejscami, a dojeżdżających jest 1830, w Toruniu są 2 świetlice, a możliwość korzystania z nich podobna — por. Ks. J. Kujaczyński, dz. cyt. s. 42.

17 Według danych ustalonych przez Ośrodek Metodyczny Kuratorium Okręgu Szkolnego w Lublinie wyniki nauczania młodzieży dojeżdżającej są o 11% gorsze od uzyskiwanych przez tych, którzy nie dojeżdżają — por. Wiśniewski, dz. cyt. s. 26.

18 Według spostrzeżeń duszpasterzy młodzież dojeżdżająca, przemęczona dojazdami, sobotę i niedzielę traktuje jako weekend.

nizowanie ruchu kolei. W Toruniu na dworcu zanotowano w roku 1962 — 30 faktów przestępstw młodzieży dojeżdżającej, przy czym ujęto 59 uczniów, w czasie od połowy października 1963 roku miały miejsce 23 wypadki spowodowane przez 52 uczniów. Szkody materialne wskutek takich poczynań są poważne, a podobnych wypadków w skali całego kraju jest dużo. Wykolejenie grupy młodzieży dojeżdżającej przybiera czasem formy kryminalne.[19]

Przedstawione wyżej konsekwencje dojeżdżania wskazują na potrzebę zespolenia wysiłków zarówno wychowawców świeckich jak i duszpasterzy. W naszych warunkach bowiem dojeżdżanie uczniów pozostanie jeszcze długo koniecznością, a nawet w miarę zbliżania się do pełnej powszechności szkolenia w planie 5-letnim na szczeblu podstawowym będzie wzrastało a nie malało.[20] Pierwszym zadaniem tych wszystkich, którym leży na sercu dobro młodzieży, wydaje się być sprawa zastosowania środków zmierzających do zlikwidowania ujemnych zjawisk w zachowaniu się młodzieży. W wypowiedziach samej młodzieży na pierwszy plan wysuwa się propozycja zwiększenia opieki i kontroli wychowawczej z zachowaniem wydzielonych wagonów szkolnych (45%). Następnym postulatem jest utworzenie wystarczającej liczby czytelni, świetlic względnie klubów dla młodzieży dojeżdżającej, co umożliwiłoby pożyteczne spędzenie czasu oczekiwania na pociąg lub autobus. Podobne wskazania podejmują i wychowawcy, domagając się rozbudowy świetlic dworcowych i zapewnienia im fachowej opieki oraz zorganizowania świetlic szkolnych i międzyszkolnych dla młodzeży dojeżdżającej. Należałoby także umożliwić uczniom nabywanie choćby prostych lecz tanich posiłków.[21]

Z trzech możliwych i poddanych badaniu form okresowego zamieszkania na czas nauki w siedzibie szkoły (internat, stancje, krewni) formą pod każdym względem pedagogicznym najcenniejszą i życiowo najwygodniejszą jest przyszkolny lub międzyszkolny internat. Zapewnia on bowiem ciągły wpływ wychowawcy szkoły na młodzież, stwarza uczniom racjonalną organizację wolnego czasu, gwarantuje minimum warunków higienicznych i wyżywieniowych, a ponadto jest też stosunkowo najtańszy.

Zamieszkiwanie u krewnych może być traktowane pod względem wychowawczym podobnie jak mieszkanie w domu rodzicielskim. Efekty wychowawcze w tym wypadku zależą przede wszystkim od poziomu moralnego i intelektualnego, od odpowiedzialności pedagogicznej i rodzaju stosunków występujących w danej rodzinie.

---

19 Por. R. Wójcik, *Bij chuligana*, „Sztandar Młodych", 1963 nr 117; Z. Uberman, *Złota gwiazda zgasła*, „Sztandar Młodych", 1962 nr 57.

20 Por. *Droga ucznia do szkoły*, „Studia i prace statystyczne G.U.S.", Zeszyt 4 str. 10.

21 Por. *Droga ucznia do szkoły*, j.w. s. 10.

Za najmniej korzystne rozwiązanie tego problemu należy uznać zdaniem pedagogów stancje prywatne, mimo, że korzysta z nich tylko 10% młodzieży. Jak bowiem wykazały badania, są one prowadzone przez osoby z reguły przypadkowe, wyłącznie z pobudek materialnych, które poza regularnym otrzymywaniem czynszu miesięcznego niczym innym nie są zainteresowane, nie czują się także odpowiedzialne za sposób życia, zachowania, oraz stosunek do nauki młodocianego podopiecznego. Ze względów oszczędnościowych stancje są najczęściej wynajmowane przez kilku uczniów, którzy przy braku opieki ze strony ich właścicieli i nadzoru ze strony szkoły, stają się często dla siebie nawzajem czynnikami demoralizacji. Stancje bardzo często nie zapewniają również uczniom odpowiednich warunków higienicznych i wypoczynkowych. Jak wynika z powyższych stwierdzeń, stancje prywatne budzą najwięcej zastrzeżeń natury wychowawczej. Likwidacja tej grupy młodzieży poprzez przeniesienie ich do internatu nie jest zadaniem łatwym, ponieważ wymagałoby to utworzenia w internatach liceów ogólnokształcących w skali ogólnokrajowej 15.567 dodatkowych miejsc, co równa się niemal połowie wszystkich istniejących obecnie miejsc w internatach tych liceów.[22]

Zachodzi więc konieczność otoczenia szczególną opieką tej grupy młodzieży poprzez akcję duszpasterską, poprzez oddziaływanie na właścicieli mieszkań, kontakty osobiste i wpływ na rodziców ucznia przez duszpasterstwo ponadparafialne. Jest to więc problem w naszym duszpasterstwie całkowicie nowy, wymagający współpracy wszystkich, którym leży na sercu dobro moralne młodzieży dojeżdżającej.

Nowy problem duszpasterstwa młodzieży dojeżdżającej domaga się nowych rozwiązań. Nie wystarczą już w tym wypadku zwykłe i tradycyjne formy duszpasterstwa — ze względu na specyficzne warunki, w jakich znalazła się ta dość liczna grupa młodzieży. Lekceważenie życia religijnego, zaniedbywanie praktyk religijnych, niekorzystne wychowawczo środowisko rodzinne, bezmyślność lub obojętność rodziców, wreszcie mniej lub więcej poważny stopień wykolejenia, powodują sytuacje, w których zwyczajne formy duszpasterstwa albo w ogóle nie obejmują grup młodzieży dojeżdżającej albo są mało skuteczne. Należy więc podjąć nowe sposoby oddziaływania duszpasterskiego, które można nazwać duszpasterstwem nadzwyczajnym, dostosowanym do wyjątkowych i nadzwyczajnych warunków dzisiejszego życia.

Do tej akcji należy wciągnąć ludzi świeckich. W Kościele troska o zbawienie i uświęcenie dusz należy nie tylko do duchownych, ale i świeckich katolików. Prawda ta nabiera szczególnej wagi w sytuacji współczesnego duszpasterstwa. Konieczność świadomego udziału ludzi świeckich w dziele uświęcenia świata, staje się coraz większa i jest

---

22 Por. *Droga ucznia do szkoły*, j.w. s. 11.

też coraz bardziej doceniana. Świadczą o tym światowe kongresy laikatu zwoływane w ciągu ostatnich lat, istnienie osobnej Komisji Soborowej na *Vaticanum II*, która miała za zadanie opracowanie roli laikatu w Kościele. Wydaje się, że ważnym odcinkiem duszpasterskiej działalności laikatu mogłaby być praca wśród dojeżdżającej młodzieży.

Pomocników w duszpasterstwie młodzieży dojeżdżającej należy także szukać wśród młodzieży miejskiej, która mogłaby umożliwić swym kolegom spędzenie czasu w ich domu przez wspólny wypoczynek, odrabianie lekcji do czasu odjazdu pociągu czy autobusu. Uchroniłoby to wielu dojeżdżających od nudy bezczynnego oczekiwania na dworcu i wałęsania się po ulicach.

Ks. Bolesław Morawski

KATECHETYCZNY CZWARTEK W PARYSKIEJ PARAFII

Nauka katechizmu odbywa się we Francji raz w tygodniu, w czwartek, który jest dniem wolnym od nauki szkolnej. Ponieważ tego dnia nie ma również zajęć w katolickich szkołach prywatnych (tzw. *Écoles libres*), na naukę religii wykorzystuje się często ich lokale. W ten sposób został też rozwiązany problem miejsca, gdzie mogłaby odbywać się katechizacja w parafii St. Sulpice w Paryżu. Wprawdzie wykorzystywany do tego celu budynek miejscowej szkoły parafialnej daleki jest od nowoczesności, a nawet wygląda wręcz obskórnie, ale prowadzone w nim zajęcia katechetyczne stanowią żywy kontrast z ich materialnym tłem. Obserwatorowi z Polski wydają się one pod wieloma względami czymś zaskakującym, chociaż oczywiście trudno jest wyprowadzić daleko idące wnioski na podstawie jednej czy nawet kilku widzianych lekcji. Właściwie trzeba by raczej mówić o „katechetycznym czwartku", niż o lekcji katechizmu, ponieważ zajęcia z dziećmi stanowią tylko fragment czwartkowej pracy katechetów.

Pierwsza rzecz, która wydaje się tam dziwna, to liczba uczących w stosunku do ilości dzieci. W klasie liczącej około czterdziestki dzieci pracuje ekipa katechetyczna, złożona z sześciu — ośmiu osób. Skład takich ekip jest zróżnicowany: mniej więcej połowę stanowią księża, reszta — to siostry zakonne różnej „maści", matki z terenu parafii, wreszcie młode dziewczęta, które w ten sposób dają wyraz swemu zrozumieniu zagadnienia odpowiedzialności laikatu w Kościele. W każdej ekipie jest jedna osoba, która kieruje pracą całej grupy, tzw. *responsable* i nierzadko się zdarza, że rola ta przypada w udziale osobie świeckiej, jeśli tylko oczywiście ma ona do tego odpowiednie przygotowanie.

Dzieci w klasie podzielone są na zespoły, tak że poszczególni członkowie ekipy katechetycznej mają pod swoją opieką pięcioro, sześcioro dzieci i dzięki temu mogą się każdym z nich zająć indywidualnie. Zajęcia odbywają się częściowo wspólnie z całą klasą, a częściowo oddzielnie w zespołach; jedne uzupełniają drugie. W dużej parafii bywa często po kilka klas równoległych; w każdej z nich pracuje inna ekipa katechetyczna.

Zajęcia z dziećmi zaczynają się o godzinie dziewiątej, ale ekipy katechetyczne są na miejscu już dużo wcześniej. Trzeba przygotować klasy do lekcji, rozmieścić pomoce naukowe.

Przez pierwszy kwadrans każdy zespół pracuje osobno. Wokół niedużych stolików siedzi po kilkoro dzieci. Rozmowa ich z katechetą dotyczy ostatniej lekcji: opiekun grupy sprawdza stopień zrozumienia i przyswojenia jej treści, a także interesuje się ważniejszymi wydarzeniami z życia dzieci podczas ostatniego tygodnia. Mając przed sobą tak niewielką gromadkę łatwo można nawiązać z nią kontakt, wytworzyć swobodną atmosferę, zorientować się w poziomie dzieci, odkryć ich słabe strony, sprawdzić, na co zareagowały najżywiej.

Po kilkunastu minutach stoliki odsuwa się pod ścianę, dzieci siadają na ustawionych rzędami krzesełkach i zaczyna się pogadanka, która stanowi zasadniczy trzon lekcji. W każdym tygodniu przeprowadza ją kto inny; słuchają jej nie tylko dzieci, ale wszyscy pozostali członkowie ekipy katechetycznej. Będzie to dla nich punkt wyjścia do dyskusji nad przeprowadzonymi rano zajęciami.

Jak wygląda w szczegółach taka pogadanka katechetyczna? Weźmy dla przykładu lekcję, niełatwą do przeprowadzenia z dziećmi ośmiodziewięcioletnimi: zagadnienie pochodzenia zła na świecie, problem grzechu pierworodnego. Temat lekcji według programowego sformułowania brzmi: „Bóg nam mówi, skąd pochodzi zło i przyrzeka nam Zbawiciela".

Młody franciszkanin prowadzący pogadankę wychodzi od znanego dzieciom z doświadczenia faktu istnienia zła. Każde dziecko spotkało się z tym, że i ono samo i inni ludzie postąpili kiedyś źle. Padają nazwy różnego rodzaju złych czynów, „ponieważ różne bywają sposoby powiedzenia Panu Bogu — n i e..."

Dlaczego tak jest? Skąd się to wzięło?

„Takie pytania stawiali sobie ludzie od dawna, już wtedy, gdy Abraham wędrował ze swoim ludem do nieznanej ziemi. Nocą, pod namiotami rozmawiano pewnie i na ten temat.. Potem w Biblii znalazło się dziwne opowiadanie o początkach zła na ziemi. To Pan Bóg chciał pouczyć ludzi, skąd się ono wzięło. Nie zrobił im o tym trudnego wykładu, ponieważ by go nie zrozumieli, ale opowiedział tajemniczą historię... Ludzie w dawnych czasach bardzo lubili słuchać różnych

opowieści. Wiadomo, że w takiej opowieści nie można wszystkiego brać dosłownie, może ona jednak pouczyć człowieka o wielu ważnych rzeczach"...

Po takim mniej więcej wprowadzeniu następuje głośne odczytanie biblijnego tekstu o stworzeniu człowieka i jego upadku, a następnie katecheta wyjaśnia znaczenie kolejnych fragmentów, tłumaczy sens biblijnych obrazów, odpowiada na pytania dzieci. Akcentuje ciągle, że wszystkie występujące w opowiadaniu obrazy mają na celu przedstawienie pewnych spraw wewnętrznych, dotyczących stosunku Boga do człowieka i człowieka do Boga, że w takiej formie łatwiej było ludziom te prawdy zrozumieć. Wyjaśniając opis stworzenia Adama zwraca uwagę na to, że Bóg jest dawcą życia. Pokazuje, że szczęście pierwszego człowieka płynęło z bliskiego, zażyłego obcowania z Bogiem, że Bóg pragnął szczęścia człowieka i nie pozwalał mu na to, co mogło to szczęście popsuć. Grzech zostaje ukazany jako rezultat szukania zadowolenia i szczęścia poza Bogiem, poza tym, co On dla człowieka przeznaczył, jako rezultat uwierzenia temu, który od początku był kłamcą, a którego opowiadanie biblijne ukazało pod postacią czołgającego się, budzącego wstręt zwierzęcia. W zachowaniu się Adama i Ewy po grzechu katecheta pomaga dzieciom zobaczyć stan człowieka, który zrobił coś złego i dręczy się tym, doznaje wyrzutów sumienia, czuje się nieszczęśliwy. Owocem grzechu jest cierpienie, które przychodzi jako kara, ale Bóg pokazany zostaje dzieciom przede wszystkim nie jako surowy sędzia, lecz jako ojciec, który szuka człowieka winnego, wraca do niego, nie chce pozostawić go samemu sobie. Końcowy akcent pogadanki — to przypomnienie znanej już dzieciom prawdy, że dla naprawy zła Bóg zesłał swego Syna, że Pan Jezus jest tym, który zbawia, który wyzwala człowieka ze zła i pomaga mu być dobrym.

Modlitwa na zakończenie pogadanki jest wyrazem wdzięczności za przyjście Zbawiciela. *Gloire et louange à Toi, Seigneur Jésus* — „Chwała Tobie i cześć, Panie Jezu" — śpiewają dzieci stojąc, a słowa te nabierają specjalnego znaczenia w świetle treści lekcji. Nawiasem mówiąc nigdy lekcja religii nie kończy się tą samą modlitwą. Za każdym razem katecheta stara się dobrać coś, co łączyłoby się treściowo z lekcją i mogłoby stać się modlitewnym wyrazem wywołanych pogadanką refleksji i uczuć dzieci.

Po modlitwie dzieci wybiegają na kilkunastominutową przerwę, a następnie do godziny jedenastej odbywają się jeszcze zajęcia w zespołach. Zasadniczym ich celem jest pogłębienie i ugruntowanie tego, co było treścią pogadanki. Charakter ich bywa różny: może to być praca z tekstem, kiedy dzieci wyszukują i odczytują odpowiednie fragmenty z mszalika lub Pisma świętego; może to być omawianie jakiejś ilustracji, wykonywanie rysunku, rozmowa z opiekunem zespołu. Interesującym zajęciem pewnej grupy dzieci, które pierwszy rok dopiero chodziły na

katechizację, było robienie własnego mszalika. Praca nad nim trwała cały rok; na każdej lekcji dzieci wypełniały inną stronę przeznaczonego na ten cel zeszytu, wklejały odpowiednie ilustracje i teksty powielone, lub przepisane na maszynie, samodzielnie wpisywały krótkie zdania, a przy okazji zapoznawały się dokładnie z układem i treścią Mszy świętej, co niewątpliwie pomagało do lepszego w niej uczestniczenia.

Zajęcia zespołowe podczas omawianej lekcji koncentrują się wokół biblijnego tekstu, z którym już zapoznała dzieci pogadanka. Tekst ten, trochę skrócony i uproszczony mają dzieci w swoich podręcznikach. Odczytują go teraz samodzielnie, a jeżeli coś jeszcze wydaje się trudne i niezrozumiałe, stawiają pytania i wspólnie z opiekunem starają się na nie odpowiadać. Niemało kłopotu sprawiają ośmiolatkom niektóre zwroty i ujęcia *Genesis* — „co to znaczy, że Bóg tchnął w nozdrza człowieka tchnienie życia?"... — Stopniowo jednak dzieci oswajają się z biblijnym opisem; zaczyna on coś mówić, nabiera rumieńców życia, wyjaśnia coś ważnego.

Po skończonych zajęciach ekipa katechetyczna zostaje jeszcze w klasie, żeby na gorąco omówić przeprowadzoną lekcję. Analizuje się wspólnie pogadankę podkreślając jej walory, ale również krytykując dostrzeżone błędy; dzieli się uwagami na temat pracy w zespołach, omawia reakcje dzieci, ich wypowiedzi i zachowanie. Jest to również odpowiedni moment, żeby zasygnalizować nasuwające się problemy i trudności w związku z sytuacją niektórych dzieci. Na koniec ustala się zgodnie z programem temat następnej lekcji i decyduje, kto poprowadzi pogadankę.

Tego samego dnia, po południu, odbywa się jeszcze jedna dyskusja nad rannymi zajęciami, tym razem w szerszym gronie. Biorą w niej udział wszystkie ekipy katechetyczne równoległych klas, a prowadzi ją ksiądz odpowiedzialny za katechizację w parafii. Po wysłuchaniu nagranej na taśmę magnetofonową przedpołudniowej pogadanki przystępuje się do dyskusji, która — starannie przygotowana i umiejętnie kierowana — stanowi właściwie interesującą formę szkolenia katechetycznego. Wysunięte problemy dotyczą nie tylko meritum lekcji. Dużo czasu i uwagi poświęca się ocenie przykładów, wybranych przez katechetę jako wprowadzenie do tematu lekcji. Zebrani zastanawiają się, czy dobór ich był trafny, czy przemówiły one do dzieci, czy podano je w takiej formie, że pobudzały do myślenia. Dyskutuje się nad zagadnieniem pedagogicznych walorów opowiadania i dialogu prowadzonego z dziećmi; analizuje pogadankę także od strony jej słownictwa: czy wyrazy używane dla przekazania dzieciom takich pojęć jak pierwotne szczęście raju, pokusa i grzechy były właściwe i mogły odpowiednio kształtować sądy dzieci o tych sprawach. Jedno zagadnienie często powraca przy wspólnym omawianiu lekcji: czy pogadanka była rzeczywiście teocentryczna, czy najważniejszą osobą działającą był

w niej Bóg czy człowiek? W jaki sposób mówiła ona o Bogu, jaki Jego obraz kształtowała?

Na zakończenie zebrania prowadzący szkicowo omawia temat następnej lekcji. Będzie to lekcja o Abrahamie. Wysuwane sugestie dotyczą sposobu podania tematu, odpowiedniego rozłożenia akcentów, treści, które należy wydobyć. Uderza przede wszystkim to, że proponowane ujęcie lekcji powinno być bardziej teologiczne niż historyczne; wprawdzie postać Abrahama ma być ukazana w kontekście historycznym, ale katecheta powinien wprowadzić perspektywę liturgiczną i typologiczną. Na progu rozpoczynającego się właśnie Adwentu, okresu przygotowującego człowieka na przyjęcie Boga, który ciągle przychodzi do niego w jakiś sposób, Abraham ma być pokazany jako przykład człowieka przyjmującego Boga przez wiarę, jako typ człowieka wierzącego. Interesujące są również propozycje na temat przedstawienia ofiary Izaaka, która niewłaściwie ujęta może stać się niezrozumiała i trudna do pogodzenia z pojęciem dobroci Boga. Prowadzący sugeruje takie jej naświetlenie, że Abraham żyjąc w kraju, gdzie praktykowano składanie ofiar z dzieci, zaczął myśleć o tym, czy on sam byłby zdolny do oddania swemu Bogu jedynego syna, czy rzeczywiście kocha Boga więcej niż własne dziecko. Bóg pozwolił na takie myśli, pozwolił, że Abraham przekonany o pochodzeniu ich od Najwyższego zdecydował się złożyć syna w ofierze, ale wyraźną interwencją Bożą było dopiero wstrzymanie Abrahama, kiedy ten miał już spełnić ofiarę.

Intensywne są takie dwie godziny dyskusji. Dużo można w nich zmieścić, dużo się nauczyć. Pracowity jest taki katechetyczny czwartek, ale może jest to wysiłek, który się opłaca?...

Z pewnością takie katechetyczne czwartki nie są typowe dla wszystkich francuskich parafii, a może nawet nie są typowe dla większości parafii Paryża. Trzeba na nie spojrzeć jako na pewnego rodzaju eksperyment, ale w każdym razie nie jest to eksperyment chwilowy, krótkotrwały i bez przyszłości. Parafia St. Sulpice prowadzi go od szeregu lat w ścisłej łączności z paryskim Instytutem Katechetycznym, który na jej terenie organizuje praktykę swoich słuchaczy. Z tego względu doświadczenia i osiągnięcia ekip katechetycznych mogą przydać się nie tylko jednej paryskiej parafii, ale posłużyć w ogóle sprawie rozwoju katechizacji we Francji.

Lucyna Rutowska

RUBRYKA MŁODYCH

„JAK TO WIDZIMY"

„Możliwość apokalipsy jest naszym dziełem. Ale nie wiemy co czynimy". Naprawdę nie wiemy i nie wiedzą również ci, którzy mają głos decydujący; bo i oni należą do „nas", i oni są zupełnie nieświadomi. To nie ich wina. To rezultat faktu, który nie może obciążać nikogo z nich ani nikogo z nas, rezultat pogłębiającej się z dniem każdym przepaści między dwiema naszymi zdolnościami: między tym, co potrafimy zdziałać, a tym, co umiemy sobie wyobrazić.

Rozwój techniki odwrócił bowiem klasyczny stosunek między fantazją a działaniem. Dla naszych przodków było oczywiste, że fantazja jest niedościgniona, że góruje nad rzeczywistością i wyprzedza ją; dzisiaj — przeciwnie — siła naszej fantazji (a więc również naszego uczucia i odpowiedzialności) pozostaje w tyle za potęgą naszego działania. Dzisiaj fantazja nie nadąża za tym, co wytwarzamy. Nie tyko nasz rozum ma swoje (Kantowskie) „granice", nie tylko on jest „skończony", ale również nasza wyobraźnia, a tym bardziej nasze uczucie. Możemy od biedy czuć żal z powodu zamordowania jednego człowieka — większej liczbie nasze uczucie nie sprosta; wyobrazić sobie potrafimy może dziesięciu — większej liczbie nie sprosta wyobraźnia; ale zgładzić sto tysięcy ludzi — nie sprawia dziś większej trudności. I to nie tylko ze względów technicznych; i nie tylko dlatego, że działanie zmieniło się we „współdziałanie", i „uruchomienie" jakiegoś mechanizmu, którego skutki pozostają niewidoczne. Ale również, i to przede wszystkim, z przyczyn moralnych: właśnie dlatego, że mord masowy wybiega nieskończenie daleko poza sferę czynów, które potrafimy sobie wyobrazić i do których potrafimy ustosunkować się uczuciowo, a więc poza sferę hamującego działania naszej wyobraźni i naszego uczucia. — Następne stwierdzenia powinny więc brzmieć: „Im większy jest zasięg naszych czynów, tym słabiej działają hamulce" oraz: „My, ludzie, jesteśmy mniejsi od nas samych". To ostatnie zdanie precyzuje naszą obecną schizofrenię, polegającą na tym, że poszczególne nasze możliwości działają niezależnie od siebie, jak izolowane i nieskoordynowane istoty, które utraciły kontakt między sobą.

Ale te zdania nie po to masz wypowiadać, aby głosić jakąś ostateczność, krańcowy defetyzm, lecz przeciwnie, aby przerazić się wizją tej zagłady, aby dostrzec w niej skandal, aby poruszyć „ustalone" i skostniałe granice i zamienić je w zapory, aby wyleczyć się ze schizofrenii. Naturalnie możesz także, dopóki dane ci jest żyć, założyć ręce, zrezygnować z wszelkiej nadziei i pogodzić się ze swą schizofrenią.

Ale jeżeli tego nie chcesz, musisz podjąć odważnie próbę dorównania samemu sobie, dogonienia samego siebie. Oto twoje zadanie: musisz zasypać przepaść między twoimi możliwościami, twoim wytwarzaniem a twoją wyobraźnią, zniwelować różnicę poziomów między nimi; innymi słowy: znacznie rozszerzyć ograniczony zasięg swojej wyobraźni (i jeszcze węższy zasięg swego uczucia), rozszerzyć tak bardzo, by wyobraźnia i uczucie stały się zdolne ogarnąć ogrom tego, co jesteś w stanie wyprodukować; byś mógł zaakceptować lub odrzucić to, co ogarniesz wyobraźnią i uczuciem. Jednym słowem, zadanie twoje polega na tym, abyś rozszerzył swoją moralną fantazję.

Cytat z: G. Anders *Przykazania ery atomowej*. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 13. VII. 1957. Polskie wydanie: *No more Hiroshima*... Warszawa 1963, Książka i Wiedza.

*

Wprowadzenie do zagadnień teologicznych — podtytuł: *Teologia moralna* (Księgarnia Św. Wojciecha) — książka licząca sobie 1200 stron. Kiedy brałam ją do ręki, pomyślałam sobie — oto nowe opracowanie zagadnień moralnych, rok wydania bowiem 1967. Praca zbiorowa, francuskie nazwiska autorów sugerują prezentację tego, co zostało przemyślane od nowa. Zajrzyjmy do środka. Oto tytuły poszczególnych części: Szczęście; W dążeniu do szczęścia; W kręgu cnót; Miejsce chrześcijanina w ciele Chrystusowym. Na chybił-trafił otwieram to dzieło na stronie 259 i czytam: Sprawność i natura.

Pojęcie sprawności wyjaśnia się w zestawieniu z władzą, działaniem, dyspozycją, naturą. Oto kilka najprostszych zasad:
— dyspozycja jest tym, co jest łatwe do usunięcia (czyli zmienne); sprawność — tym, co trudne do usunięcia.
— między sprawnością i działaniem zachodzi taki sam stosunek, jak między możnością i aktem. Sprawność daje człowiekowi zdolność do działania, swobodnego działania zgodnie z jego naturą.
— Sprawność znajduje się w środku pomiędzy czystą możnością a doskonałym aktem.

I dalej:

CNOTA. Kilka sformułowań pojęcia cnoty.

— Nazwa cnoty oznacza pewną doskonałość możności, zdolności. — Cnotę określa najwyższy punkt osiągalny dla danej możności (jeśli ktoś np. może podnieść sto kilogramów, a nie więcej, to miara jego „cnoty" czy mocy wynosi 100 kg). Dlatego również cnota jakiejś rzeczy określona jest w stosunku do dobra. (Podczas, gdy zło stanowi pewien brak, najwyższym punktem każdej możności jest dobro).

Oto fragment rozważań o grzechu ze strony 270:

Ilość grzechów. Ażeby dopomóc w liczebnym rozpoznaniu grzechów teologowie podają kilka zasad: grzechy różniące się między

sobą rodzajem są także odrębne liczebnie, nawet jeżeli zostają spełnione w jednym i tym samym akcie fizycznym. Dlatego, gdy ktoś kradnie poświęcony kielich, popełnia dwa grzechy: jeden przeciw sprawiedliwości (kradzież) i drugi przeciw religijności (świętokradztwo). O grzechach tego samego rodzaju można powiedzieć, że jest tyle grzechów ile jest aktów moralnie oddzielnych, nie złączonych ze sobą. Oddzielenie, przerwanie aktu dobrowolnego ma miejsce wówczas, gdy zostaje on w sposób wyraźny odwołany mocą przeciwstawiającego się mu nowego aktu woli, lub też wirtualnie — gdy akt zostanie przerwany przez okoliczności zewnętrzne, jak np., gdy człowiek zaśnie.

Jeszcze jedno spojrzenie na tę książkę. Tyle w niej miejsca poświęcono szczęściu. Oto kawałek z tych rozważań (str. 61):

Szczęście wieczne, szczęśliwość, nie jest zaiste niczym innym, jak pełnią życia chrześcijańskiego. Dlatego też traktat o szczęśliwości stanowi niezbędną podbudowę traktatów, zajmujących się życiem chrześcijańskim. Gdyby się rozważało wiarę, nadzieję, miłość, życie kontemplatywne, każdą najmniejszą nawet cnotę chrześcijańską, a nawet ustanowione przez Chrystusa dzieło: Eucharystię, wszystkie sakramenty, i gdyby nie miało się przy tym w perspektywie szczęśliwości wiecznej — byłoby to zupełnym niezrozumieniem wszystkich tych rzeczy. (...) Być szczęśliwym! — cały cel człowieka w tym się mieści. Jezus Chrytus po to tylko przyszedł, aby dać nam do tego środki. Widzieć szczęście tam, gdzie je widzieć należy — oto źródło wszelkiego dobra; źródłem zaś wszelkiego zła jest widzieć je tam, gdzie go widzieć nie trzeba.

Nie mogę napisać, o czym myślałam w czasie czytania tych i wielu innych fragmentów, bo byłoby to krzywdzące i dla autorów i dla wydawcy. Może ta książka jeszcze kogoś czegoś nauczy, ale kogo i czego?

*

Co chciała powiedzieć Agnes Varda przez swój film *Szczęście*? Czy jest to jeszcze jeden melodramat, czy też coś więcej? Ten film nie zawiera komentarza, dlatego widz może go różnie odczytać. Wątek treściowy prosty, prawie banalny. A mimo to nie zapomina się tej historyjki zaraz po wyjściu z kina. Cóż się właściwie stało? Młoda kobieta odebrała sobie życie. Dlaczego? Dowiedziała się, że mąż ją zdradza, ale zapewnił ją przecież, że kocha ją nadal i że właściwie nic się nie zmieniło. Wydaje się, że to był gest protestu, gest skierowany przeciw argumentom tej zdrady. Nie opowiadał jej o tym ani ze skruchą, ani z bólem, opowiedział o wzbogaceniu siebie tą drugą kobietą i o wzbogaceniu jej życia sobą. On jest jak jabłoń, która sprawia, że wiele gałęzi może naraz kwitnąć i owocować. A żona poszła i utopiła się. Czy argument z jabłonią do niej nie przemówił? A może wyczuwała niejaką różnicę między drzewem, które sprawiedliwie rozdziela swe

soki wszystkim swym gałęziom — nie wiedząc nawet o ich istnieniu, a człowiekiem, którego odrębność jest tak zupełna, a którego bliskość jest tak rzadko osiągalna. Bo czymże jest wierność, jeśli nie próbą chronienia tego, co dwojgu stało się bliskie i wspólne.

Jaką motywację swego postępowania podałaby ta druga dziewczyna? Zapewne swoje prawo do szczęścia, prawo, które na tak wiele zezwala, a przynajmniej unieważnia cudze cierpienia.

*

„...Dawno już dyskutowaliśmy z Krystyną o niebezpieczeństwach, przed którymi nas przestrzegasz.

To jest fakt, że dom, dzieci itp. to może zupełnie otępić, ale mamy nadzieję tego uniknąć. Po pierwsze chcemy się urządzić możliwie racjonalnie, bez żadnych niepotrzebnych głupstw, reprezentacyjnych mebli, reprezentacyjnych pokoi, zatruwających życie lustrzanych podłóg itp. Możliwie najprymitywniej, a wtedy mało kłopotu z mieszkaniem, sprzątaniem. Oboje będziemy pracować w szkole i oboje w domu. To na pewno mądrzej niż jedno w szkole, jedno w domu. W każdym razie myślę, że uda się uniknąć zbytnich nieprzyjemności typu rodziny — molocha.

Z dziećmi trudniejsza sprawa — tego się nieco boję, ale i to da się, mam nadzieję, załatwić racjonalnie, bez „poświęcania się" czyli skazywania na specjalizację woła roboczego. W każdym razie jestem bardziej optymistycznie nastawiony teraz niż na przykład pół roku temu.

Jeśli chodzi o plany naukowe, to zdaje się, że już Ci pisałem, że zrezygnowaliśmy z tego. I Krystynie i mnie proponowano asystentury, ale z wielu względów (mieszkaniowych, finansowych) nic z tego. Zresztą nie odpowiada nam specjalizacja. Mamy za to plany rozwoju, ale to całkiem prywatną drogą samokształcenia. Zwłaszcza w dziedzinach filozofii, psychologii i pedagogiki. Fizyki też pewnie nie zaniedbamy, ale też i nie „poświęcamy się" jej. Jest sens poświęcać się tylko z pobudek religijnych, czy może jeszcze humanitarnych. Wszystkie inne cele są za małe, z nauką włącznie. Bo nie jestem na tyle megalomanem, żeby wmawiać sobie, że przez poświęcenie się nauce mógłbym przyczynić się do szczęścia ludzkości. A może akurat odkryłbym jakąś nową bombę lub co najprawdopodobniejsze brałbym przez lata pensję, na starość obowiązujące odznaczenia (bo to on już tyle lat pracuje...) i w końcu umarłbym z rozpaczy, że wiodłem życie karzełka, nie zrobiłem praktycznie nic.

Wszelkie poświęcanie się jest tak długo dobre, jak długo człowiek ma świadomość intencji, i o ile intencja jest wartościowa. Z chwilą gdy człowiek staje się maszyną i poświęca się z nawyku — zaczyna działać jak maszyna i jego działanie, choć może pożyteczne (chyba nigdy wszechstronnie), traci sens moralny i wcale nie przysparza mu za-

sługi. Winą takiego człowieka jest to, że przestał być człowiekiem, a to chyba najcięższa wina.

Mam wrażenie, że u ogromnej większości „poświęcających się" aktualnie uświadamiana intencja nie jest autentyczna, że jest frazesem, najczęściej w dodatku wyciągniętym z lamusa tradycji.

Ciekawe czy po tych wszystkich wybrzydzaniach się na poświęcenie się czemuś, nie posądzisz mnie o zakończenie w stylu *carpe diem*. Nic z tych rzeczy, bo uznaję poświęcenie, ale już pisałem jakie. Tylko autentyczne. Mądre."

j.

*

BABCIE

„...Jako uczciwe, jako tanie,
Odporne na w ogonkach stanie,
Dozorujące nam mieszkanie,
Bułki znoszące na śniadanie,
Uwielbiające łóżek słanie,
Dzieciąt w kołyskach kołysanie,
Załatwiające gotowanie,
Lubiące pończoch cerowanie,
Odwalające małe pranie..."
(L. J. Kern)

Małżeństwo z dzieckiem (ćmi), jako pracodawca-amator. Znalezienie pomocy domowej jest trudne, ale nie jest problemem. Problemem jest jej zatrzymanie. Nie ma żadnego zabezpieczenia przed sytuacją, kiedy „przychodząca" z dnia na dzień, bez uprzedzenia przestaje przychodzić. Wyjeżdża na Święta do rodziny i już nie wraca. Wypowiada pracę od najbliższego „pierwszego". Jeżeli dzieci jest więcej, trudności proporcjonalnie, a właściwie nieproporcjonalnie wzrastają. Rosną rozmiary kryzysu, gdy „pomoc" odchodzi. Rośnie trudność zdobycia nowej (...„Do ilu dzieci?... Co?... Do pięciu? jeszcze nie zwariowałam" — i trzaśnięcie słuchawką).

Na szczęście są babcie. Pomagają dorywczo i, bardzo często, „na stałe". Czy rzeczywiście NA STAŁE?

Umieć patrzeć z bliska. Umieć zauważyć zmianę, nawet gdy się kogoś ogląda codziennie. Zauważyć, że z każdym miesiącem babciom trudniej przychodzi wchodzenie po schodach, bardziej denerwuje krzyk dziecka. Zauważyć moment, gdy opieka nad wnukami przestaje być radością i staje się OBOWIĄZKIEM.

Czy my wszyscy pracodawcy-amatorzy umiemy patrzeć z bliska?

m.

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK